VISIT…

LANZAROTE Caliente.com



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

東漢疑僞佛經的語言學考辨研究

方一新　等著

人民出版社



国家哲学社会科学成果文库
NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

東漢疑僞佛經的語言學考辨研究

Linguistic Researches of Suspicious Buddhist Scriptures During the Eastern Han Dynasty

ISBN 978-7-01-010703-5



定價：75.00元



国家哲学社会科学成果文库
NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

東漢疑僞佛經的語言學考辨研究

方一新　高列過　著





人民出版社

責任編輯：邵永忠
裝幀設計：肖　輝
版式設計：陳　岩

圖書在版編目(CIP)數據

東漢疑僞佛經的語言學考辨研究/方一新　高列過 著. -北京：人民出版社，2012.3
(國家哲學社會科學成果文庫)
ISBN 978-7-01-010703-5

Ⅰ.①東…　Ⅱ.①方…②高…　Ⅲ.①佛經-語言學-考辨-中國-東漢時代
Ⅳ.①B948

中國版本圖書館CIP數據覈字(2012)第027958號

東漢疑僞佛經的語言學考辨研究

DONGHAN YIWEI FOJING DE YUYANXUE KAOBIAN YANJIU

方一新　高列過　著

人民出版社 出版發行
(100706　北京朝陽門内大街166號)

北京中科印刷有限公司印刷　新華書店經銷

2012年3月第1版　2012年3月北京第1次印刷
開本：710毫米×1000毫米　1/16　印張：31.25
字數：493千字

ISBN 978-7-01-010703-5　定價：75.00圓

郵購地址 100706　北京朝陽門内大街166號
人民東方圖書銷售中心　電話 (010)65250042　65289539



版權所有・侵權必究
凡購買本社圖書，如有印製質量問題，我社負責調换。
服務電話：(010)65250042



作者簡介

方一新 男，1957年10月生，祖籍浙江黄岩。1978年10月考入杭州大學中文系，1982年6月畢業。1985年7月、1989年12月先後畢業於杭州大學中文系漢語史專業，獲碩、博士學位。1985年暑假留校任教，1995年評定爲教授。主要從事漢語詞匯史和訓詁學研究。與王雲路合著《中古漢語語詞例釋》、《中古漢語讀本》，獨著《東漢魏晋南北朝史書詞語箋釋》、《訓詁學概論》、《中古近代漢語詞匯學》，發表論文百餘篇。主持完成國家社科基金項目和教育部人文社科重大項目等多項課題。曾獲北京大學王力語言學獎、浙江省哲社優秀成果二等獎（三次）、國家級教學成果獎二等獎；2007年被評爲浙江省優秀教師。現爲浙江大學人文學院中文系教授，兼教育部人文社科重點研究基地浙江大學漢語史研究中心主任，國家“985”創新基地浙江大學語言與認知研究中心副主任，浙江大學漢語言研究所所長。是國家社科基金項目評審組成員，浙江省社科基金評審組成員，全國訓詁學會理事，浙江省語言學會副會長，浙江省文史館館員。



作者簡介

高列過　女，1974年5月生，陝西盩厔人。1996年畢業於西安文理學院（原西安聯合大學師範學院），獲學士學位；1999年畢業於貴州大學漢語言文字學專業，獲碩士學位，導師王锳教授；2003年畢業於浙江大學漢語言文字學專業，獲博士學位，導師方一新教授。1999年7月—2003年8月在西安文理學院（原西安聯合大學）任教，2003年8月—2009年2月在廣西師範大學任教，2009年2月迄今在浙江外國語學院任教。2007年評定爲教授。主要從事中古漢語和漢譯佛經語言研究，發表論文20餘篇。

PDG

《國家哲學社會科學成果文庫》
出版說明

為充分發揮哲學社會科學研究優秀成果和優秀人才的示範帶動作用，促進我國哲學社會科學繁榮發展，全國哲學社會科學規劃領導小組決定自2010年始，設立《國家哲學社會科學成果文庫》，每年評審一次。入選成果經過了同行專家嚴格評審，代表當前相關領域學術研究的前沿水平，體現我國哲學社會科學界的學術創造力，按照“統一標識、統一封面、統一版式、統一標準”的總體要求組織出版。

全國哲學社會科學規劃辦公室

二〇一一年三月



前　言

漢譯佛經是佛教在中國傳播的重要憑藉，在佛教這一外來宗教漢化、大衆化的進程中具有重要作用。季羡林先生在《我和佛教研究》中認爲："現在大家都承認，不研究佛教對中國文化的影響，就無法寫出真正的中國文化史、中國哲學史甚至中國歷史。"① 漢譯佛經，尤其是漢魏六朝、隋唐譯經，是漢語史研究極其重要的語料，從20世紀80年代至今，漢語研究領域取得的諸多突破，都有賴於漢譯佛經的利用。

我接觸漢譯佛經，始於20世紀80年代中期。1986年秋，我考取了郭在貽先生的首屆博士研究生。在郭師的指導下，我將《世説新語》作爲博士學位論文的研究對象，在研讀《世説新語》的同時，也閲讀同時期的漢譯佛經。我的博士學位論文《〈世説新語〉語詞研究》就部分地利用了中古漢譯佛經。

博士畢業後，教學之餘，我比較系統地閲讀了東漢至隋的一批翻譯佛經，考釋了其中的疑難詞語，發表了一系列研究論文，並與內子王雲路合作，撰寫《中古漢語語詞例釋》。當時讀佛經，只能以記筆記的方式記録下紙本《大藏經》的相關語詞材料，《中古漢語語詞例釋》不少條目都利用了漢譯佛經。《例釋》完成後，應該書責任編輯——吉林教育出版社李静編輯之邀，1992年，我與雲路合作編寫《中古漢語讀本》，佛經一類，以《大正藏》作爲底本，選取了中古譯經中故事性較强的《六度集經》、《生經》、《賢愚經》、《雜寶藏經》等篇章。此後至今，漢譯佛經始終是我研究、利用

① 《季羡林文集》第七卷272頁，江西教育出版社，1998。

的重要語料，未曾中斷。

隨着學術界對中古漢譯佛經語料的重視，20 世紀 90 年代中後期以來，出現了諸多以佛經爲研究對象的成果。但其中不少研究對漢譯佛經材料未作甄别，信從《大藏經》的題署，從而影響了結論的可信性。鑒於此，我在指導第一位博士研究生史光輝時，就提醒他注意這一傾向。90 年代末，我撰寫了在這一領域的首篇文章《〈大方便佛報恩經〉語彙研究》（《浙江大學學報》（人文社科版）2001 年第 3 期），之後又撰寫了系列論文。2003 年，我申報的“東漢魏晉疑僞佛經的語言學考辨”獲得國家社科基金的立項資助，相關項目也得到了全國高校古委會、浙江省社科基金的資助。

語言學是實證性的學科，“實事求是，無徵不信”，漢語史研究尤其如此。如果依據的主要材料有問題，所得結論的可信性就會大打折扣。在以往的相關研究中，對漢譯佛經材料甄别不夠，取捨失當，因而產生了不少問題，值得研究者反思。

回想起來，我從 20 世紀 80 年代中期開始接觸中古漢譯佛經，當時對佛經尤其是早期佛經的鑒别也不夠，也時有誤用語料的情況，後來才稍加注意。對早期可疑佛經的考辨，則從上世紀 90 年代末才開始，迄今也僅十來年。當時注重考辨兩類譯經：一類是題署早期譯經家翻譯的佛經，如舊題東漢康孟詳譯的《興起行經》；另一類是失譯附後漢録的佛經，如《大方便佛報恩經》、《分别功德論》等。發表的系列論文成爲書稿前期工作的基礎。

本書的第二作者高列過教授於 2000 年進入浙江大學，在我門下攻讀博士學位。在商量畢業論文選題時，我認爲，東漢譯經是漢譯佛經的源頭，研究佛經語言，應該從東漢開始。史光輝已經完成了《東漢佛經詞彙研究》的初稿，我建議高列過研究東漢佛經的語法，最終她確定以東漢佛經的被動句和疑問句爲研究對象。從此我們就開始合作研究，相繼考辨了失譯《大方便佛報恩經》、《分别功德論》，舊題安世高、支婁迦讖等譯的《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》、《雜譬喻經》等多部佛經。在此基礎上，形成了《東漢疑僞佛經的語言學考辨研究》一書的初稿，並於 2007 年提交國家社科基金規劃辦結項，鑒定等級是優秀。

前輩時賢的教導與相關研究對我們啓發很大。我的恩師、著名學者郭在貽先生曾經説過，作研究工作，有兩點最要注意：一是材料，二是方法。四

川大學張永言先生也對學界把《太子墓魄經》視作東漢語料的做法提出過質疑。北京大學蔣紹愚先生《近代漢語研究概要》一書特别談到語料鑒别的重要性，並舉實例説明。吕澂、許理和、任繼愈、俞理明等諸位先生有關佛經目録的考訂，朱慶之、梁曉虹、曹廣順、遇笑容等諸位先生的相關文章……都爲我們的研究提供了很好的借鑒和參考。

本書是我和友生高列過教授通力合作的結果。我撰寫上編的初稿，中編、下編大致由我撰寫詞彙部分，列過撰寫文獻考察和語法兩部分。當然，這只是一個大致的分工。實際上，列過對詞彙方面的關注、投入也很多，補充了不少材料。

列過學風嚴謹，做事認真，從前面的具體合作開始，到後面結集成書，乃至書稿每次修訂，都由列過先改，然後我修改，遇到疑點、難點一起反復斟酌、討論，一而再，再而三，不厭其煩。因此，如果書稿有可取之處，列過起了很大的作用。對她的認真與嚴謹，我很感激。

2011 年，我們的書稿僥幸入選國家哲學社會科學成果文庫叢書，該書稿是在國家社科基金項目結項報告的基礎上完成的。書稿中的相關章節，特别是後面具體佛經的考辨，儘管多已在刊物上發表，但此次又作了認真修改、訂補，改動很大。我們希望經過修改，使相關結論更加可靠。

我們要感謝朱慶之、汪維輝、胡敕瑞、真大成等先生，他們在多個不同的場合對書稿的修改提出了寶貴意見；維輝兄還在自己組織的學術沙龍上討論了書稿的部分内容，師生們的意見對我們啓發很大。内子王雲路教授是書稿的第一讀者，無論是單篇論文還是書稿，都提出過很好的修改意見。此外，要感謝國家社科基金項目的評委，是他們的遴選和擡愛，使拙稿有幸列入國家哲學社會科學成果文庫叢書。評委們還提出了很好的修改意見，如：用語法標準鑒定佛經年代須格外謹慎；建議增加用語音標準鑒定佛經的翻譯年代等，都深中肯綮。我們也吸收專家意見，對相關内容進行了修訂。但遺憾的是，我們不諳音韻學，没能專設語音考證部分。在書稿的修訂過程中，博士生孫尊章、路方鴿，碩士生李妍、金玲芳、謝士華，本科生王梓軒等提出了修改意見，核對引文和出處，做了不少工作，特此一併敬致謝忱。本書責任編輯邵永忠先生畢業於北京師範大學古籍研究所，博通文史，造詣較深，他工作認真負責，保證了書稿的質量。

從語言的角度考察、鑒定翻譯佛經的譯者和年代，是一項前賢較少涉及的工作，值得探討的問題還很多，疑點和困難也還有很多。我們也是邊摸索，邊前進。拙著肯定還存在很多問題，期待得到學者同人的指正，以便我們總結經驗，把研究進一步推向深入。

浙江大學漢語史研究中心
方一新
2012 年 1 月 31 日



凡　例

一、考辨詞語按漢語拼音音序排列

二、佛教詞語釋義及標注方式

（一）丁福保編《佛學大辭典》，上海書店 1991 年版。出處標注方式："頁碼（阿拉伯數字）/欄數（小寫英文字母）"，如"2884/c"，2884 表示頁碼，c 表示第三欄，即最下面一欄。

（二）本著引〔日〕中村元原著、林光明編譯《廣説佛教語大辭典》，臺北嘉豐出版社 2009 年版。出處標注方式："頁碼（阿拉伯數字）/欄數（小寫英文字母）"，如"297/b"，297 表示頁碼，b 表示在右側一欄。

三、引用例證出處標注

（一）漢譯佛經及部分中土佛教典籍引例。

以日本《大正新脩大藏經》爲底本，改正其標點錯誤。出處標注方式："册數（阿拉伯數字）/頁碼（阿拉伯數字）欄數（小寫英文字母）"如"14/896c"，14 表示第十四册，896 表示頁碼，c 表示第三欄，即最下面一欄。

（二）所引《大正新脩大藏經》以外的例證，隨文標注頁碼，具體出處見"引用書目"。

四、漢譯佛經朝代及譯者標注方式

（一）東漢譯經不標注翻譯朝代和譯者。具體目録見《東漢譯經目録》。

（二）作爲考辨對象的譯經在相應考辨章節中，不再標注翻譯朝代和譯者。

（三）標注方式：

朝代+譯者名+譯《××》，如：三國吴支謙譯《維摩詰經》

失譯+附××（朝代名）録+《××》，如：失譯附東漢録《魔嬈亂經》

舊題朝代+譯者名+譯《××》，如：舊題東漢安世高譯《自誓三昧經》

五、漢譯佛經經名、朝代及譯者題署細則

（一）漢譯佛經經名多有“佛説”二字，本書引用時，“佛説”二字一概略去。特殊情形隨文注明。

（二）譯經朝代名稱，統一如下：

本書使用的朝代名稱	《大正藏》使用的朝代名稱
東漢	後漢
三國吴	吴
三國魏	曹魏
西晉	西晉
東晉	東晉
南朝宋	劉宋
南朝齊	蕭齊
南朝梁	梁
南朝陳	陳
前涼	前涼
前秦	前秦　符秦　苻秦
後秦	後秦　姚秦
西秦	西秦　乞伏秦
北涼	北涼
北魏（含東魏、西魏）	元魏

（三）舊題譯經、失譯經

凡大藏經誤題譯者及翻譯年代的佛經，本書一概不作爲題署年代及譯者的可靠語料使用。本書所引 96 部題署有争議的譯經，詳見“附録二：舊題譯經、失譯經匯總”。

（四）《增壹阿含經》譯者及朝代題署的説明

《增壹阿含經》，《大正藏》題署爲東晉僧伽提婆譯，但吕澂《新編漢文

大藏經目録》認爲:"0557　增壹阿含經　51卷。苻秦曇摩難提譯。建元二十一年（385）出〔祐〕。後誤東晉僧伽提婆譯〔開〕。今勘係經僧伽提婆修正。"（49頁，齊魯書社，1980）本書據此將《增壹阿含經》題署爲前秦曇摩難提譯。

六、異文標注

僅標注與考釋詞語直接有關的異文，其他異文概不標注。

七、參考文獻

所參考之學術著作、論文，詳見各章參考文獻，隨文標注出版或發表年份和頁碼，不再一一注明出處。



目　録

前　言 ………………………………………………………………………（1）

凡　例 ………………………………………………………………………（1）

上編　疑僞佛經考辨概説

第一章　中古早期可疑佛經概貌及相關研究 ……………………………（3）
　第一節　佛教的傳入與中古早期佛經 ………………………………（3）
　第二節　佛經翻譯的興起與著録 ……………………………………（5）
　第三節　東漢譯者及譯經 ……………………………………………（8）

第二章　中外學者對早期可疑佛經的考辨 ……………………………（13）
　第一節　國外學者的相關研究 ………………………………………（13）
　第二節　國內學者的相關研究 ………………………………………（27）

第三章　從語言角度鑒別早期可疑佛經的方法和步驟 ………………（51）
　第一節　比照對象的確立 ……………………………………………（51）
　第二節　語言標準的提取 ……………………………………………（54）

第四章 早期可疑佛經語言鑒别標準的選取原則 ……………………… (71)
第一節 中土疑僞文獻辨考的語言鑒别標準 ……………………… (71)
第二節 早期可疑佛經語言鑒别標準的選取原則 ………………… (77)

中編 譯者題署有誤的譯經考辨

第五章 安世高譯經考辨（上） ……………………………………… (87)
第一節 《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》考辨 ……………… (87)
第二節 《佛説阿難問事佛吉凶經》考辨 ………………………… (100)

第六章 安世高譯經考辨（下） ……………………………………… (121)
第一節 《㮈女祇域因緣經》考辨 ………………………………… (121)
第二節 《太子墓魄經》考辨 ……………………………………… (148)

第七章 支婁迦讖譯經考辨 …………………………………………… (172)
第一節 一卷本《般舟三昧經》考辨 ……………………………… (172)
第二節 《雜譬喻經》考辨 ………………………………………… (200)

第八章 康孟詳譯經考辨 ……………………………………………… (230)
第一節 從文獻記録看《興起行經》的時代 ……………………… (230)
第二節 從詞彙看《興起行經》的時代 …………………………… (231)
第三節 從語法看《興起行經》的時代 …………………………… (273)

下編 失譯經考辨

第九章 《大方便佛報恩經》考辨 …………………………………… (289)
第一節 從佛教詞語看《大方便佛報恩經》的時代 ……………… (290)
第二節 從普通詞語看《大方便佛報恩經》的時代 ……………… (310)
第三節 從語法現象看《大方便佛報恩經》的時代 ……………… (325)

第十章　《分別功德論》考辨 ……………………………… (337)
第一節　從文獻記録看《分別功德論》的時代 ………………… (337)
第二節　從譯名看《分別功德論》的時代 ……………………… (348)
第三節　從普通詞語和習語看《分別功德論》的時代 ………… (380)
第四節　從語法看《分別功德論》的時代 ……………………… (397)

引用書目 ……………………………………………………… (401)

附録一：東漢譯經目録 ………………………………………… (405)

附録二：舊題譯經、失譯經匯總 ……………………………… (406)

附録三：語法資料 ……………………………………………… (418)

附録四：考辨詞條索引 ………………………………………… (469)



上　編

疑僞佛經考辨概説



本編介紹中古早期可疑佛經概貌，總結中外學者對早期可疑佛經考辨的成果，探討從語言角度鑒別早期可疑佛經的方法和步驟，結合中土疑僞文獻考辨的語言鑒別標準，歸納了早期可疑佛經語言鑒別標準的選取原則。



第　一　章

中古早期可疑佛經概貌及相關研究

第一節　佛教的傳入與中古早期佛經

在我國傳世的典籍中，漢譯佛典堪稱是世界佛教史、中國文化史的奇葩，從東漢安世高、支婁迦讖以來，數十百位翻譯家勤勤懇懇，翻譯出數量驚人的佛經，爲世界及中國佛教文化、文學藝術和語言文字留下了一份極爲寶貴的財産，值得重視和深人研究。

佛學家方廣錩（1991：英譯本自序,5）指出："現在尚流傳於世界、且自成體系的佛教大藏經主要有三種：南傳巴利語三藏；漢文大藏經；藏文甘殊爾、丹殊爾。……就上述三種主要的佛藏而言，漢文大藏經所收經籍的數量最多，其經籍所涉及的時代跨度最大，地區涵蓋面最廣，所包容的佛教派别也最多。因此，巴利語及藏文佛藏固然有其不可替代的獨特的研究價值，漢文大藏經的價值顯然更值得人們重視。"

相傳，東漢永平年間（58—75 年），明帝劉莊因夢見佛陀而派人到西域求法，此事一直得到史學界的公認。[1] 至於翻譯佛經的濫觴，則以公元前 2 年的《浮屠經》爲始。《三國志・魏志・東夷傳》裴注引魚豢《魏略・西戎傳》："昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受《浮屠經》，曰'復立'者，其人也。《浮屠》所載臨蒲塞、桑門、伯聞、疏問、

① 參見任繼愈（1985：94—105）。

白疏聞、比丘、晨門，皆弟子號也。"（859 頁）"復立"，《世説新語・文學》第 23 則劉孝標注引作"復豆"。（116 頁）《浮屠經》蓋爲佛經漢譯初時之譯作。此外，還有《四十二章經》，據傳係東漢迦葉摩騰（或作"攝摩騰"）譯。《牟子理惑論》："昔孝明皇帝夢見神人，身有日光，飛在殿前，欣然悦之。明日博問群臣，此爲何人？有通人傅毅曰：臣聞天竺有得道者，號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也。於是上悟，遣使者張騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，於大月氏寫佛經四十二章。"（15 頁）但上述三部著作，問題頗多：《浮屠經》其文已佚，其全貌無從得知[①]；《四十二章經》是不是譯經，一直存有争議[②]；《牟子理惑論》大都認爲乃中土人士撰述之作，且作者和年代不明[③]。

真正有文獻依據最早的譯經應該是東漢後期安世高、支婁迦讖的譯經。"從現存可靠資料來看，在東漢末年以前，除傳説西漢哀帝時大月氏使者口授的《浮屠經》和東漢明帝時譯者不明的《四十二章經》外，没有其他佛經傳譯，而到東漢末年桓、靈二帝時，安世高、支婁迦讖等外來僧紛紛到洛陽，在漢族地主階級及其知識分子信徒的支持下譯出大量佛經。"[④] 日本學者小野玄妙（1983：21）指出："中國經典傳譯之歷史，應以後漢桓帝、靈帝代安世高、支婁迦讖等之譯經爲起點，此乃筆者二十年以來之宿論。"日本學者水野弘元（1996：105）也説："現存最古老的漢譯佛經，首推二世紀中葉來到中國的安世高和支婁迦讖等人的譯作。"

漢文佛典卷帙浩繁，據朱慶之（1992：36）統計，《大正藏》正編所收漢文佛典的總數爲 2206 部，8978 卷，8899 萬字。中古各代的情況是：

東漢	80 部	105 卷	約 84 萬字
三國	65 部	97 卷	約 78 萬字
西晉	142 部	284 卷	約 230 萬字
東晉	51 部	294 卷	約 230 萬字
東晉列國	106 部	789 卷	約 630 萬字

① 參見方廣錩（1998）；劉屹（2002）。
② 詳見本書第二章。
③ 相關討論參見張曼濤（1978）；周叔迦、周紹良（2001）；吴勇（2007）。
④ 任繼愈（1985：117）。

南北朝	245 部	958 卷	約 770 萬字
隋	125 部	660 卷	約 530 萬字

此外還有失譯經 274 部，469 卷，約 357 萬字，而失譯經絶大部分是隋以前譯作。

第二節　佛經翻譯的興起與著録

大約在兩漢之交，佛教開始傳入中國内地。隨着佛教的傳入，原典爲“胡本”（吐火羅文、巴利文、梵文等）的佛經才開始傳入内地，並陸續被翻譯成漢語。

一、佛經翻譯的分期

就目前見到的漢譯佛經文獻而言，佛經翻譯始於東漢，延續至明清，歷時一千多年。梁啓超（2001：212、216、222）[①] 把佛經翻譯分爲三期，即：“佛典翻譯，可略分爲三期，自東漢至西晉，則第一期也。”“東晉南北朝爲譯經事業之第二期。”“自唐貞觀至貞元，爲翻譯事業之第三期。”

日本學者小野玄妙（1983：5—7）則把佛經傳譯時代分爲 6 期，依次是：

1. 傳譯以前，指後漢明帝及其以前之譯經；

2. 古譯時代，指東漢靈帝光和初年（178 年）至東晉孝武帝寧康末年（375 年）之譯經；

3. 舊譯時代前期，指東晉孝武帝太元初年（376 年）至南齊和帝中興年（501 年）之譯經；

4. 舊譯時代後期，指梁武帝天監元年（502 年）至隋恭帝義寧年間（617 年）之譯經；

5. 新譯時代前期，指唐初（618 年）至五代末年（959 年）之譯經；

6. 新譯時代後期，指趙宋初年（960 年）至元成宗大德十年（1306 年）

① 1936 年，中華書局出版《佛學研究十八篇》一書。本書依據上海古籍出版社 2001 年出版的陳士強導讀本。梁啓超佛學論文的發表、結集情況，參見該書“導讀”部分。

之譯經。

二、佛經文獻著録的産生和發展

隨着漢譯佛經的産生、流傳，記載譯經的品目、卷數、版本及譯經家的生平事蹟等内容的佛經文獻著録書也開始産生。

最早的漢譯佛經著録書是東晉道安《綜理衆經目録》①，又有南朝梁僧祐《出三藏記集》、隋費長房《歷代三寶記》、唐道宣《大唐内典録》、唐智昇《開元釋教録》等佛經著録書，歷代續有編著。

吕澂（1980a：新編漢文大藏經目録説明 14—15），排列了歷代的佛經著録書，並用〔〕出其簡稱：

〔祐〕梁僧祐《出三藏記集》。

〔經〕隋法經等《衆經目録》。

〔房〕隋費長房《歷代三寶記》。

〔仁〕隋仁壽年彦悰等《衆經目録》。

〔泰〕唐静泰《大敬愛寺衆經目録》。

〔内〕唐道宣《大唐内典録》。

〔圖〕唐静邁《古今譯經圖記》。

〔周〕周明佺等《大周刊定衆經目録》。

〔開〕唐智昇《開元釋教録》。

〔章〕唐玄逸《開元釋教廣品歷章》。

〔續開〕唐圓照《大唐貞元續開元釋教録》。

〔貞〕唐圓照《貞元新定釋教目録》。

〔續貞〕南唐恒安《續貞元釋教録》。

〔祥〕宋趙安仁等《大中祥符法寶録》。

〔景〕宋吕夷簡等《景祐新修法寶録》。

〔至〕元慶吉祥等《至元法寶勘同總録》。

① 此書已佚，但書中的大部分内容保存在南朝梁僧祐的《出三藏記集》中，可以概見其基本内容。

三、早期佛經翻譯的特點[①]

釋迦牟尼創立佛教以後，率領弟子主要在印度恒河中上游地區傳教，影響有限。公元前4世紀中葉，在恒河流域和印度中部地區建立了摩揭陀國的難陀王朝。公元前324年，旃陀羅笈多推翻難陀王朝建立了孔雀王朝，到旃陀羅笈多的孫子阿育王（前273—前232年在位）時，建立了全印度統一的奴隸制中央集權國家。阿育王善於利用宗教來鞏固奴隸制統治秩序，他對佛教特別崇信，竭力扶持，曾派遣大量佛教傳教師到印度各地及周邊國家傳教，遠及安息、大夏、埃及和希臘等國家，這爲佛教傳入中國作了很好的鋪墊。大約自公元前1世紀起，佛教已陸續傳入大月氏、安息、康居、罽賓、于闐、龜兹，"並越過葱嶺傳入中國西北地方，最後傳入中國内地。"[②] 自公元前後起，大月氏勢力迅速擴張，統治區域包括中亞廣大地區以及整個恒河和印度河流域。貴霜王朝的迦膩色迦王（約78—120年）採取了鼓勵、扶植宗教的政策，佛教因此得到迅速發展。

（一）翻譯方式

隨着佛教的傳入，佛經翻譯工作就開始了。早期的佛教經典採用口頭傳誦的方式，不用文字記載。與此相應，最初的佛經翻譯也採用口授和口譯的方式進行。口譯的佛經由信徒們記誦，口耳相傳。後來，印度本土佛經逐漸整理成文（大約到公元前1世紀以後，才逐漸形成了用文字寫的經典），西域各國和中國才有了用本國語言翻譯的佛經。

從口譯到筆譯，是佛經翻譯方式的一個很大轉折。東漢以來的漢譯佛經都是筆譯的產物。就筆譯而言，也可分爲不同的門類。一爲獨自翻譯。如來自安息的早期翻譯家安世高，他所翻譯的二三十部小乘經典都屬於個人獨自筆譯。二爲合作翻譯，通常爲西域高僧和内地信徒合譯。東漢大月氏高僧支婁迦讖、安息高僧安玄等都與人合譯過佛經。支婁迦讖譯《道行般若經》，即由天竺僧人竺佛朔口授（誦出原典），支婁迦讖親自傳言（口譯成漢語），漢士孟福筆受（記録、潤色）。安玄口譯，嚴佛調筆受，兩人合作翻譯了

---

① 這一部分内容參考了任繼愈（1985）；熱扎克・買提尼牙孜（1994）；趙樸初（1988）。
② 引自任繼愈（1985：71）。

《法鏡經》。三是組織譯場。從前秦苻堅開始，官方開始組織佛經翻譯的機構——譯場，開展大規模的佛經翻譯工作。後秦的鳩摩羅什、唐代的玄奘等都曾通過譯場翻譯出大量佛經。如後秦主姚興對鳩摩羅什極爲重視，爲他提供逍遥園内的西明閣，並在長安大寺設譯場，跟隨羅什譯經的有三百多人。每次譯經，羅什“手執胡本，口宣秦言”①，弟子斟酌取捨，潤色成篇。譯場翻譯也是一種“合作譯經”，只是合作者更多，規模更大一些罷了。

（二）譯經内容

東漢早期的漢譯佛經有兩個系統：一爲小乘學派，以《阿含經》和“禪數”之學爲主，代表翻譯家是安世高；一爲大乘學派，以《般若經》和浄土信仰爲主，代表翻譯家是支婁迦讖。

早期東漢譯經處於佛經漢譯的初始階段，受到多種條件的限制，未能有計劃地進行系統的翻譯工作，所譯經書多爲節譯，很少是全譯本。此外，早期翻譯家爲了方便傳教，還從大量佛經中摘出要點，編譯成“經抄”本。如安世高曾“以廣譯爲難”，抄譯出《大道地經》二卷。②

任繼愈（1985：151）指出，“東漢末年譯經有以下四個顯著特點：（一）譯經者主要是外來僧，他們或是單譯，或是合譯，雖也有少量漢地僧人或居士參加，但只是從事輔助工作；（二）外來僧帶來什麽梵本經就譯什麽經，而且，大小乘佛教典籍同時被翻譯流傳，人們對二者未能區别，把它們都看作是釋迦的教説；（三）以譯經爲主，著述和注釋極少；（四）譯經事業没有得到政府的直接支持，而是由民間地主階級及其知識分子信徒資助進行。”筆者以爲，這四點也是三國、西晉等早期漢譯佛經的共同特點。我們在研究、辨析可疑佛經的時候，應該注意早期譯經活動的這些基本特點。

第三節　東漢譯者及譯經

漢譯佛經的早期譯者，東漢一期有安世高、支婁迦讖、安玄、支曜、康孟詳等；三國一期有支謙、康僧會等，西晉以竺法護最著名，東晉十六國則

① 《出三藏記集》292 頁。
② 參見《出三藏記集》217 頁。

PDG

有鳩摩羅什、法顯、竺佛念等名家。現將東漢譯者及譯經的情況作一簡介。

一、安世高

安世高，名清，字世高，是佛經漢譯的創始人。南朝梁慧皎《高僧傳》有傳。安世高原是安息國的太子，博學多識，"外國典籍及七曜五行醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達。"[①] 信仰佛教，當其將要即位時，出家修道，讓位給叔父。他精研阿毗曇，修習禪定，遊化各地，於東漢建和元年（147年）到達洛陽。不久即通曉漢語，翻譯經典。其譯經工作大約止於東漢建寧（168—171 年）中。隨後，遊歷了江西的豫章、潯陽，浙江的會稽等地，晚年蹤跡不詳；其在中國活動前後約三十年。有不少關於他的神奇故事流傳民間。

據晉代道安編纂的《綜理衆經目録》記載，安世高所譯經典共 35 種，41 卷；現存 22 種，26 卷。在現存的 22 種經中，屬於阿含的 16 種，屬於修持的 5 種，屬於阿毗曇的 1 種。但後來的經録增編了很多，到隋代費長房《歷代三寶記》，羅列的經目竟有 176 種之多，吕澂（1979：27）認爲"都不可信"[②]。

由於安世高譯經尚屬於佛經漢譯的草創階段，故其翻譯偏重於直譯，不少譯文較爲生硬直白，文意晦澀，有些譯經重複的内容較多。吕澂（1980b）指出："至於譯文形式，因爲安世高通曉華語，能將原本意義比較正確地傳達出來，所以僧祐稱讚它説理明白，措辭恰當，不鋪張，不粗俗，恰到好處。但總的説來，究竟偏於直譯。有些地方順從原本結構，不免重複、顛倒；而術語的創作也有些意義不夠清楚（如'受'譯爲'痛'，'正命'譯爲'直業治'等）。因此道安説世高的翻譯力求保存原來面目，不喜修飾，驟然看到還有難瞭解的地方。"許理和（2001）認爲："其語言古怪、粗俗、有許多土話，常常混亂到無法理解的程度。"

二、支婁迦讖

支婁迦讖（公元 147—?），簡稱支讖，大月氏（中亞古國）人。後漢桓

---

① 《高僧傳》4 頁。

② 關於安世高譯經篇目的考辨，詳見第二章。

帝末年（167 年）至洛陽，從事佛經翻譯工作。至靈帝光和、中平年間（178—189 年），共譯出《道行般若經》、《阿闍世王經》等二十餘部，然現存者僅十二部。《高僧傳》卷一有傳。

支婁迦讖是第一位在我國翻譯及傳佈大乘佛教般若學理論的僧人。[①] 他通曉漢語，除了獨自翻譯而外，有時還和早來的竺朔佛（一稱竺佛朔）合作。他譯經的年代是在靈帝光和、中平年間（178—189 年），比安世高稍遲。

關於支婁迦讖譯經的數量，吕澂（1980c）指出："支讖所譯佛經究竟有幾種，因當時無記載，很難確定，晉代道安著述經録時，見到的寫本，年代可考的只三種……另外，從譯文體裁上比較，道安認爲像支讖所譯的還有九種……又支敏度《合首楞嚴記》裏提到而爲道安所未見的還有一種……""總計支讖譯籍現存九種，缺本四種……費長房《歷代三寶記》又依各雜録加了《大集經》等八種，也都出於附會，不可信。"

關於支婁迦讖譯經的特點，吕澂（1980c）指出："那時候的翻譯，因有安世高爲先導，遣詞造句都已取得一些經驗，譯文比較流暢，讀來有'審得本旨'之感。不過翻譯的總方針依然是隨順佛說，了不加飾，要求儘量保存原本面目；就是在譯文結構上做了一些'因本順旨、轉音如己'的工夫也是極有限的。所以後人辨别他的譯文仍用'辭質多胡音'（即多用音譯）爲標準。"許理和（2001）認爲：支婁迦讖的譯經"和安世高的譯文相比，其語言更自然、更易理解，某些段落甚至相當生動流暢，白話成份豐富。這一類譯文的另一個特點是喜歡音譯專名和術語，有時 12 個音譯字連在一起，這使敘述語言難以卒讀。"

三、安玄、嚴佛調

任繼愈（1985：145）説："在洛陽另一個譯經的安息人是安玄。……與漢族沙門嚴佛調共譯《法鏡經》一卷。"許理和（2001）認爲："這部譯經代表了另一種有個性的翻譯方法，其術語都是新創的，大不同於安世高和支婁迦讖。實際上，所有專名和術語都是新創的，因而有時顯得稀奇古

① 吕澂（1980c）説："支讖譯籍的種類恰恰和當時安世高所譯的相反，幾乎全屬大乘，可説是大乘典籍在漢土翻譯的開端。"

怪，……文中也混雜了一些典型的文言成份，散文有時被詩化。”

四、支曜

在漢靈帝、獻帝之間於洛陽從事譯經工作，任繼愈（1985：145）說：“支曜，從其姓來看（當時外來僧多以國爲姓）也許是大月氏人，所譯《成具光明經》一卷，與支讖所譯《光明三昧經》是同本異譯，也是大乘禪經。”許理和（2001）認爲他的譯經“表現出另一種高度的個人創造性”，“所有專名和術語都譯成了不見於前代譯經的漢語對應詞，最明顯的是其譯文的文學風格，語言比以前任何一部譯經更爲典雅，詩歌化的四言句式運用到最大程度，佔全部敘述語的60%以上，還有許多純正的漢語排比句，偈頌則用無韻詩。”

五、康孟詳、竺大力、竺曇果

也是在漢靈帝、獻帝之間於洛陽從事譯經工作，任繼愈（1985：149—150）說：“康孟詳，大概也是康居人，與竺大力合譯《中本起經》二卷、《修行本起經》二卷，都是介紹釋迦牟尼誕生、成長、出家修道、傳教的神話般的傳記的。據傳，這些經的梵本是曇果從迦維羅衛（在今尼泊爾境內）帶來的。”竺大力和竺曇果是印度人。許理和（2001）認爲這兩部經：“其中文學語言的影響很深：頻頻使用文言成分，風格上的潤飾，中國式的排比句以及規範的詩歌形式，偈頌都意譯成五言或七言、九言的無韻詩句，且不時表現出高超的技巧，它對同一術語不同形式的歸併也很有新意，外來名稱和佛教術語從此前幾位譯師的譯經中選用合適的譯法擇善而從。”“從文學角度看，這兩部佛傳經無疑是漢代最成熟的經文。”

總體來看，東漢譯者不多，譯經數量並不很多，這與當時屬於佛經漢譯的初始階段密切相關，無論安世高的譯經，還是支婁迦讖的譯經，莫不如此。但令人費解的是，隨着時代的推移，佛經著録，尤其是隋代費長房《歷代三寶記》中，東漢譯者的譯經篇目竟增加了很多。日本學者小野玄妙（1983：23、25）痛批《歷代三寶記》大大增加安世高譯經數量的做法，認爲這是“極不可思議之事”，“荒謬絶倫”（詳下）。

可靠的材料是學術研究的基石。哪些才是可靠的東漢譯經，東漢譯者翻

譯的具體譯經篇目有哪些？這是一個必須回答的問題，學者們作了多方探討，詳見下文。

〔**參考文獻**〕

方廣錩　1991　《佛教大藏經史（八—十世紀）》，中國社會科學出版社。

方廣錩　1998　《〈浮屠經〉考》，《法音》第6期。

梁啓超　2001　《佛學研究十八篇》，陳士強導讀，上海古籍出版社。

劉　屹　2002　《〈浮屠經〉小議》，《首都師範大學學報》（社會科學版）第1期。

吕　澂　1979　《中國佛學源流略講》，中華書局。

吕　澂　1980a　《新編漢文大藏經目録》，齊魯書社。

吕　澂　1980b　《安世高》，《中國佛教》第二輯，知識出版社。

吕　澂　1980c　《支婁迦讖》，《中國佛教》第二輯，知識出版社。

熱扎克·買提尼牙孜　1994　《西域翻譯史》，新疆大學出版社。

任繼愈　1985　《中國佛教史》（第一卷），中國社會科學出版社。

吴　勇　2007　《試論〈牟子理惑論〉之真僞》，《宗教學研究》第2期。

張曼濤　1978　《〈四十二章經〉與〈牟子理惑論〉考辨》，《現代佛教學術叢刊11》，大乘文化出版社。

趙樸初　1988　《佛教常識答問》，江蘇古籍出版社。

周叔迦　周紹良　2001　《牟子叢殘新編》，中國書店。

朱慶之　1992　《佛典與中古漢語詞彙研究》，臺北文津出版社。

〔荷蘭〕許理和　2001　《關於初期漢譯佛經的新思考》，顧滿林譯《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社。（本文原名爲：*A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*，原載 *From Benares to Beijing*：*Essays on Buddhism and Chinese Religion*，edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen，Mosaic Press. 1991。）

〔日本〕水野弘元　1996　《佛典成立史》，劉欣如譯，臺北東吴大學出版社。

〔日本〕小野玄妙　1983　《佛教經典總論》，楊白衣譯，臺北新文豐出版公司。

第　二　章

中外學者對早期可疑佛經的考辨

近現代以來，國內、國際的不少學者都對漢譯佛經的翻譯年代、譯者進行過研究，碩果累累。以下就管見所及，依次作些介紹。

第一節　國外學者的相關研究

一、日本學者

從上世紀以來，日本的一批佛教學者，先後對漢譯佛經的概貌、譯者、疑僞經等進行過翔實的考證研究。其研究者之衆多，研究之深入，在國際學術界未有其儔。

這批日本學者及其著述有：常盤大定《從後漢到宋齊的譯經總録》（日本國書刊行會，1973）、牧田諦亮《疑經研究》（日本京都大學人文科學研究所，1976）、宇井伯壽《譯經史研究》（岩波書店，1983）、小野玄妙《佛教經典總論》（臺北新文豐出版公司，1983）、中村元《中國佛教發展史》（臺北天華出版社，1984）、鎌田茂雄《中國佛教通史》（高雄佛光出版社，1985）、野上俊静等《中國佛教史概説》（臺灣商務印書館，1995）等等。另外，出本充代、香山孝雄等對漢譯佛經的具體篇目做過考證。以下就其有代表性者，依次酌作評介。

1. 小野玄妙《佛教經典總論》（楊白衣譯，臺北新文豐出版公司，1983）

小野玄妙（1883—1939），是日本浄土宗的著名學者，在佛教史、佛教美術等方面有精深的造詣。1923 年任《大正新脩大藏經》總編輯，並編寫《佛書解説大辭典》。

《佛教經典總論》是小野玄妙在佛教史方面的代表作。全書共分“經典傳譯史”、“録外經典考”、“大藏經概説”三大部分，凡 920 頁。與早期佛經考辨有關的，主要是第一部分“經典傳譯史”，共分序論、傳譯以前、古譯時代、舊譯時代之前期、舊譯時代之後期、新譯時代六章，對自東漢以至明清的佛經翻譯史作了翔實的考證。

根據譯者楊白衣《譯序》所説，作者編寫《佛書解説大辭典》，“所解説的經書共有八萬六千多種。……其最大的特色是，不僅止於內容的解説，而且連該書的所藏所在以及參考書亦均一一注明。尤其難能可貴的是别卷——佛典總論。本卷敍述大藏經的來龍去脈，包括傳譯史（依時代高僧别）、録外經典考、大藏經概説等，可説是部綜合的歷史考證。於此可瞭然把握研究大藏經應具的一切知識。”①

小野玄妙（1983）對譯經的態度很明確，就是：嚴格甄别，寧缺毋濫。他（1983：28—29）説：“……以上總算列出後漢代譯經家十人之名。可稱爲其譯經者，於左表之譯經目表上雖達數百部之多，但對照現存經本與確實之文獻，而得以斷定此經確爲某人之譯者僅未滿十指。就是可推想爲似某人之譯者亦不過數十部而已。其他皆來歷不明。此係自道安法師始予勘定時已不明瞭。於此有真正之歷史事實存在。隋代以後，當編纂《歷代三寶紀》②等目録時，從異經或失譯經、别生經中，引出似較古之經典，配予僞作之目録，而分配給世高及其他各三藏者即是其記録，此中有累累之虛僞與誤謬。因襲幾多其虛僞與誤謬者即爲現行大藏經譯名之大部分。若對此不予覆審精查，匡正其誤謬，則蒙覆疑雲之中國佛教之研究，永無撥雲見日之機。”

作者（1983：61）又指出：“其次，即是關於資料之看法與取捨。於古

---

① 〔日本〕小野玄妙（1983：譯序）。

② 有關經名、書名，原文没有使用書名號，本書引用時作了添加。

譯時代，大體上乃以道安目録爲基準，而考證檢討所得之結論，亦不出其範圍，不用說，此種考查校訂工作，自應抱持嚴肅態度，保持正確方可。去疑爲正，乃爲歷史批判之原則。如前已述及，'是'與'似乎'之間，有極大差異。故對於道安斷定確爲安世高、支讖所譯經典者，僅餘五部，十部一事，不必多言。事實終歸事實，豈可改易？將'似乎也者'處理爲'是'，即破壞歷史之原則。何况將'不是'的，認定爲'是'，此乃欺人之作。筆者之所以不重視《歷代三寶紀》等諸録之説，乃因明瞭其作假之故。要之，筆者處理譯經資料之方法，即保存正確無誤者，將'似乎是者'留取備考，對於明知'不是者'，予以捨棄。"

關於道安録，作者（1983：22）説："如斯此道安之目録可謂是中國佛教經典傳譯初期，即自後漢經三國、西晉至東晉間歷史之唯一無二之根本資料，而擁有絶對之權威。"

對費長房《歷代三寶記》大大增加早期譯者如安世高的譯經數量，作者（1983：23）説："自從僧祐法師輯録《出三藏記集》之梁天監年間至長房等編纂《歷代三寶紀》之隋開皇年間爲止，其間不出六七十年。在如此短期間，得以發現如斯有關大部數譯經之新事實，實爲極不可思議之事。"

作者（1983：25）進而指出："所謂世高之譯本，即使在道安之時亦不易得其正譯本，何況更經百年或百五十年後，此種經典豈有輕易獲得之道理？……《歷代三寶紀》收集增加後，譯經數目從三十四部一躍而爲一百七十六部，增加原有之五倍以上之譯經，此種一手遮天之手法實無任何確實性可言。以所謂朱士行《漢録》這般連編者本身亦未曾見過之幽靈目録爲證據，甚至還鄭重其事地記人元嘉六年或二年等年號數字，可謂魔術亦確實變得極其徹底。雖説説謊有時亦爲一種權宜之計，然比之道安法師之嚴格態度，其荒謬絶倫之不講理不得不令人目瞪口呆。……要之，此乃空目之增加，而非實本之增加。"

因此，作者（1983：27）指出："要言之，道安、僧祐之説乃爲古且正確之説，而《歷代三寶紀》以後諸目録之雜炊説，自應被排除。"

從"安世高"、"支婁迦讖"以下，作者列舉《出三藏記集》、《歷代三寶記》、《大唐内典録》、《古今譯經圖紀》、《開元釋教録》、《貞元新定釋教目録》等佛經著録書，説明其著録、存佚情況以及在《大正藏》中的卷數、

頁數等，并對有些譯者的譯經篇目作了考訂。現舉例如下：

如關於安世高譯經，小野玄妙（1983：24）持嚴格的甄别態度："道安固然次列如斯三十五經以爲安世高之譯，但并未確認全部爲世高所譯，而確定無誤者僅三四部而已。雖令人深爲失望，但這種程度才是真實之事。然若謂何者爲真正之安世高之譯經，則如《安般守意》、《陰持入》、《人本欲生》、《小大十二門》、《道地經》等列於開頭之五六部而已。"

又如支婁迦讖譯經，小野玄妙（1983：27）認爲："今將之就譯經表言，終究根據道安之指示得稱爲確是支讖譯者，唯有《道行般若》及《般舟三昧經》，《首楞嚴經》則古已散逸。《古品曰遺日説般若》以下之八九經似支讖譯出之事大半爲確實，其餘則爲不成問題之虚僞目録。《無量清浄經》當然亦爲其僞目之一。"

關於支謙譯經，小野玄妙（1983：36）指出："道安法師載録支謙之譯經即使全部有亦衹二十七經，加以三部著作，亦不過三十。而《歷代三寶紀》以下諸録，竟列舉百二十九部，所增之經目近五倍。《開元録》之編者雖已删除屬抄經之經典若干、尚存八十八部。現行《大藏經》署名支謙所譯之經典，計爲五十一部。……若然，理應明記轉載之書名，方可資查校，而今不見此類記録，却到處援用擬爲證據，無論如何思索其説亦不真實。失傳經録不可作爲根據。然而竟毫不在乎地多加援引，故吾人衹好將此種目録視爲虚無之幽靈目録。"

關於康僧會譯經，小野玄妙（1983：37）指出："康僧會所譯之經，於道安目録中，僅録有《六度集經》和《吴品經》二本。"小野玄妙認爲，《六度集經》係抄撮諸經而成，"小經典乃全文翻譯，其他則似由大部經典抄出翻譯而成"。《吴品》早已失傳。舊題康僧會譯還有《舊雜譬喻經》等經。作者認爲："據《歷代三寶紀》等諸録謂僧會之譯經尚有《舊雜譬喻經》，並其他十餘部。尤其《舊雜譬喻經》，現行本中已明署其譯名，但道安目録中並無其目。僧祐則編入失譯部，《歷代三寶紀》之'《雜譬喻集經》二卷，或無集字，見祐録'，本附會之説，目録本身即是明證。因此之故，不應作爲康僧會之譯本，不問自知。"

2. 常盤大定《從後漢到宋齊的譯經總録》（日本國書刊行會，1973）

常盤大定是日本著名的佛學研究專家，本書初版於 1938 年，此次是原

版的重印。作者主要從佛經著録書入手，詳細地比較了道安《綜理衆經目録》、僧祐《出三藏記集》、費長房《歷代三寶記》和智昇《開元釋教録》等不同時代佛經著録書的異同，考訂諸書記載的有譯師的譯經、失譯經、疑僞經等，雖然角度不同，但也涉及了對早期譯經如安世高、支婁迦讖等人譯經的分析和考辨。

全書分“前編”和“後編”兩編。

“前編”分以下幾章：第一章：經録總説；第二章：“道安目録”的整理及復原；第三章：僧祐《出三藏記集》卷四所載“失譯雜經録”整理；第四章：逸存經典的整理；第五章：總結・删除目録・異稱目録。

“後編”分以下幾章：第一章：後漢時代；第二章：魏吴時代；第三章：西晉時代；第四章：東晉時代；第五章：三秦時代；第六章：二涼北魏時代；第七章：劉宋時代；第八章：南齊時代。書後附“經題索引”。

本書用不少篇幅討論了佛經的真僞問題。譬如，在“後編”第一章“後漢時代”第四節裏，作者討論了安世高的譯經，詳列“安”（道安）、“祐”（僧祐）、“房”（費長房）、“昇”（智昇）四人經録的記載，並以按語的形式進行分析和考辨。在“《祐録》失譯雜經中的二十八部”之一“《奈女祇域因緣經》一卷”下，作者（1973：506）考證説：“縮藏中另有安世高譯《奈女耆婆經》。麗藏没有，宋本有。把二者對照起來看，則《奈女耆婆經》和《耆域經》完全相同，即便有些許差别，也根本不值得作特别指出。此外，西晉竺法護有《奈女耆域經》，《昇録》卷二記載‘闕’。這裏有研究的必要。安世高譯經（指《奈女祇域因緣經》）在《道安録》中没有記載，（這部經）會不會就是竺法護翻譯的呢？”

3. 宇井伯壽《譯經史研究》（岩波書店，1983）

顧名思義，本書是對佛經翻譯史作專門研究的著作。全書分《安世高研究》、《關於支讖譯經的音譯詞之一斑》、《〈般泥洹經〉二卷的譯者是支謙嗎》、《支謙和康僧會的譯語及其原語》和《印度語所見支那文字的發音》等五部分，而以第一部分《安世高研究》爲主要内容，約佔全書篇幅的85%。在《安世高研究》“四　安世高的音譯”一節裏，作者研究了安世高譯經的音譯詞，將其與原典文字以及後代音譯詞作了對比。作者依次對《人本欲生經》、《陰持入經》、《佛説大安般守意經》、《長阿含十報法經》、《佛説普法義

經》、《佛説漏分布經》、《佛説四諦經》、《佛説本相猗致經》、《佛説是法非法經》、《佛説一切流攝守因經》、《佛説轉法輪經》、《佛説八正道經》、《佛説法受塵經》、《禪行法想經》、《五陰譬喻經》、《佛説七處三觀經》、《佛説九橫經》、《阿毗曇五法行經》、《道地經》等 19 部安世高譯經作了“注記”。

在《關於支讖譯經的音譯詞之一斑》、《支謙和康僧會的譯語及其原語》等部分裏，作者考證了支婁迦讖以及支謙、康僧會譯經中名詞術語的譯法，將其與原典語言相對照。由於作者精通梵文，故其分析、對照都能出色當行，切中肯綮。

4. 牧田諦亮《疑經研究》（日本京都大學人文科學研究所，1976）

本書主要研究的是“疑經”，即道安《綜理衆經目録》所録“《寶如來經》2 卷、《定行三昧經》1 卷”等，凡二十六部，三十卷（見《出三藏記集》卷五第 221—223 頁）。

值得注意的是，牧田諦亮在論述相關疑經時，也涉及了早期著名譯家的佛經。如，在《疑經研究》第四章《提謂經和分別善惡所起經——真經和疑經》第三節，作者（1976：153）討論了安世高譯《分別善惡所起經》，指出：“安世高譯的《分別善惡所起經》也許原本就不是後漢代的翻譯經典而是六朝時中國人撰述經典的一種。而《提謂經》不用説就是曇靖的著作。要説這兩部經哪部比較古老的話，雖没有確切證據，從經書的文體來看，可以推斷《提謂經》更古老。”

作者列舉一些證據，考察《分別善惡所起經》爲後世所譯的蛛絲馬跡。例如，經中有“天道無親，常與善人”二句，牧田指出其出自《老子》七十九章。又如，敦煌本《提謂經》未見而在《分別善惡所起經》裏出現的“不持刀杖恐嚇人，不使用手足給人施加痛苦”的説法，是源自於《論語·顔淵》和《論語·衛靈公》篇中的句子“己所不欲，毋施於人”。作者明確指出：“即使與被比較肯定地視爲安世高譯的《安般守意經》、《八正道經》等的譯文做比較，《分別善惡所起經》一看就可理解爲不是漢時的舊譯。如上所述這部經在隋朝才被認爲是安世高譯，但從經説内容來看怎麽也不能認爲是安世高譯。”作者的意見值得重視。

5. 出本充代關於舊題支謙譯《撰集百緣經》的考辨

出本充代博士對《撰集百緣經》的考辨，我們依據辛島静志（2006）

一文作些介紹。

關於《撰集百緣經》的譯者問題，出本充代博士在她的《關於〈撰集百緣經〉的譯出年代》（1995）一文以及她在京都大學文學部博士論文《Avadanasa taka 梵漢比較研究》（1998，未出版）中第2節《漢譯年代再考》（17—26頁）進行了詳細闡述。主要結論如下：

《撰集百緣經》中的《波斯匿王醜女緣》、《恆伽達緣》都抄襲了《賢愚經》；還有四個故事和《賢愚經》部分相似。《撰集百緣經》的譯者翻譯這些故事時也似乎參照了《賢愚經》。總之，《撰集百緣經》的出現應該晚於《賢愚經》，應該在5世紀中葉以後。

根據《諸經要集》、《法苑珠林》、《經律異相》等佛教類書的引用情況和隋法經等《衆經目録》的相關記載，可以推定《撰集百緣經》大概出現在6世紀中葉。

6. 香山孝雄對舊題支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》的考辨

香山孝雄（1990）從經録和譯語等角度對舊題東漢支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》作了考辨，認爲譯者應該是西晉竺法護。

二、歐美學者

李四龍（2009：195—305）第三章“漢學傳統”介紹了歐美學界對中國佛教的研究情況，可以參看。這裏我們結合自己的研究，著重介紹許理和與狄雍兩位學者的研究。

許理和（Erich Zürcher），荷蘭著名漢學家，所撰《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》[1]（1987）和《關於初期漢譯佛經的新思考》[2]（2001）兩篇文章堪稱姊妹篇，後者是對前者的訂正和補充。兩篇文章比較全面地概括

---

① 原文 *Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations*，原載《中國語教師會會報》（Journal of the Chinese Language Teachers Association）第12卷第3期，1977年5月出版。中譯本最早載於《語言學論叢》第14輯，蔣紹愚譯，商務印書館，1987；朱慶之主編《佛教漢語研究》亦收録了該文的中譯本，蔣紹愚、吴娟譯，商務印書館，2009。

② 原文 *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*，原載 *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion*，edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen，Mosaic Press. 1991. 中譯本見《漢語史研究集刊》第四輯，顧滿林譯，巴蜀書社，2001。

了東漢譯經語言面貌，并提供了作者考訂後的東漢譯經篇目。

（一）東漢漢譯佛經的語言面貌

1.《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》的相關論述

東漢佛經譯文的語言儘管有某種程度的程式化，還是比較真實地反映當時洛陽地區的口語的。作者本着四點假設進行工作：（1）最早的佛經譯文的語言是一個有系統的整體；（2）它和標準的文言有一貫的差别；（3）這些差别主要的是由於口語的影響；（4）這種影響表現得如此強烈並表現得如此清楚，所以通過對佛經譯文語言的分析，我們能瞭解關於公元二世紀時洛陽口語的相當可靠的概貌。

許理和（1987）從六個方面談了早期佛經譯文中的語言面貌。（一）詞的構成。1. 佛經譯文產生了大量的複合詞，它們大都是兩個音節的。29 篇佛經譯文有上千個不同的複合詞，大約有四分之一是經常出現的，在不同譯者的譯經中至少出現五次以上。2. 有許多雙音詞是可以顛倒的，絶大多數没有意義上的差别。3. 單音詞和複音詞一起被自由地運用。（二）動詞補語及其使用。在佛經譯文中可以多次看到一種特殊的動詞性結構：一個單音節的動詞和另一個動詞性成分組合在一起，整個結構用來表示空間關係或事物的運動。但尚未形成現代漢語的複合的趨向補語。（三）代詞系統的變化：指示代詞，東漢佛經譯文語言中，虚詞和代詞的形式種類和專用功能都顯著減少。標準的文言文中一整套人稱代詞，到東漢佛經譯文中已經減少爲第一人稱代詞“我”、第二人稱代詞“汝”以及複指的第三人稱代詞“其”和“之”四個。但卻出現了各種人稱代詞的複數和全稱形式，如“我等、我輩、我曹、汝等、汝輩、汝曹、爾曹”等。疑問代詞和疑問副詞減少得更加厲害，大多數舊的形式（如“胡、奚、焉、孰、曷、盍、惡、惡乎”）等都没有了。其他如“是”開始用作繫詞，用“也”煞尾的表判斷的名詞句也明顯地減少了。（四）而、於、者。和標準的文言相比，這 29 篇佛經譯文的語言的虚詞從數量到功能都大大地減少了。這可以通過“而”、“於”、“者”這幾個虚詞的實例來説明。以“而”爲例，在文言中，“而”經常放在主從詞組之間，表示動作或情狀發生的方式和條件。但在佛經中，這種用法已很少見，倒是出現了另一種奇怪的常見用法：用於否定詞、帶“於”的副詞性詞組和主語之後，純粹是湊足音節，不表實義。如“其音莫不而

聞"、"光而七尺"等。(五)句尾詞"故"及其用法。在標準的文言中,"故"通常總是引出結果句:"(因爲)……,故……"。在29篇佛經譯文中,這種句型完全被代之以"……故"的句型,"故"成爲一個句末的助詞。特别常見的是"何以故"①。(六)"爲"和"作"。1. 在佛經譯文中,"爲"的用法明顯減少,幾乎總是用來表示"作爲"和"是"的意思,不表示"做"和"從事"這樣的動詞義。2. 佛經譯文表明,在口語中,"爲"大抵已被"作"取代。佛經譯文的"作"絶不當文言義"出現"、"站起來"講,它最常見的用法有二:①作及物動詞,表示"製作"、"做"。②作半繫詞,表示"是"、"成爲"。

許理和的研究很有價值,富有開創意義。但文章的個别分析有誤。如:在論述到"是"作爲"半繫詞"時,"是"前面可加否定詞,舉了"是水將無是大海"、"將無是白浄王子乎"兩例,其實"將無"是表示揣測的副詞,大概、恐怕義,"無"不是否定副詞。討論到"那"可作指示代詞,舉"諸過去佛悉那中浴"一例,認爲"比非宗教文獻上關於'那'的記載要早五百年。"其實這一例文字頗可懷疑,僅據此一例,就把指示代詞"那"的出現年代上推五百年,根據不足。②

2.《關於初期漢譯佛經的新思考》的相關論述

《關於初期漢譯佛經的新思考》可以看作是《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》的續作,所謂"初期漢譯佛經",就是指東漢譯經。許理和(2001)分爲"引論"、"基於佛經原典的習慣表達法"、"語言特徵"、"術語和風格上的特點"、"漢譯佛經所面對的普通中國民衆"、"信徒和譯師"、"佛教和中國本土傳統:來自異域的一種選擇"七部分。對東漢譯經語言面貌論述的主要内容如下:

---

① 許理和列舉"何以故"的兩個例句是:"何以故?諸經法一味故。""何以故?用從佛聞深法故。"按照許理和的標注,分别出自《道行般若經》和《阿闍世王經》。筆者查檢了東漢譯經,没有找到這兩句。前者疑出自《道行般若經》卷九:"何以故?諸經法無念不見,亦無所益。"(8/469a)"諸經法……"一句不確。後者似出《阿闍世王經》卷下:"所以者何?用從佛聞深法故,諸垢濁不復著。"(15/404b)是"所以者何",不是"何以故"。兩例均有誤。

② 俞理明(1987/1993:178)指出,漢譯佛經中"那"還可以用於句中作介詞;陳秀蘭(1997)、張春秀(2008)等也對許理和的文章多所補正,可以參看。

（1）首先必須認定哪些是真正的東漢譯經。作者提出了5個標準：①道安的《衆經目録》可信，東晉支愍度的目録也可參考。②盡可能找佐證。③根據以上兩條，確認“里程碑式”的譯經。④用這些“里程碑式”的譯經來進行術語和風格的分析。⑤根據第四點，再考察現存譯經中定爲漢代譯作的真僞。

（2）早期漢譯佛經語言十分獨特，在較大程度上反映了當時漢語白話的狀況。但也並不能就此認爲它們完整而忠實地反映了漢代的口語，因爲其中有諸多因素干擾：①譯文受原典的影響，特别是在句法平面上。②由於詩歌化句式的影響而造成的變異形式。公元二三世紀漢語散文傾向於用四言句，一些佛經也是如此。③記載佛經的語言是經過大規模加工的單音節書面語。早期佛經白話成分較多，但經過譯者“單音節化”的加工潤色（如以“無”代“没有”、“法”代“法則”等），其慣用表達中的白話成分有所減弱。

（3）早期漢譯佛經的語言特徵。

（4）早期譯經的術語和風格。作者把東漢譯經分爲三個階段：①安世高的譯作語言古怪、粗俗，有許多土話，其風格明顯是“非中國式”的。②支婁迦讖的譯經……語言更加自然，更容易理解，有些段落相當生動流暢，白話成分豐富。安玄、嚴佛調的《法鏡經》專名術語都用意譯，也混雜了一些典型的文言成分。③支曜的《成具光明定意經》最明顯的是其譯文的文學風格，語言更爲典雅，大量運用詩歌化的四言句式。康孟詳和竺大力、竺曇果翻譯的《修行本起經》、《中本起經》，受文學語言的影響很深：頻頻使用文言成分，風格上的潤飾，排比句及詩歌形式都符合漢語習慣，外來名稱和佛教術語擇善而從。

就早期佛經風格而言，在佛教術語方面，晚漢譯經者在兩個極端之間摇擺：或者是嚴格遵守原文，最大限度地採用音譯法；或者是爲了便於理解而全部使用意譯法。後來這兩個極端都消失了，到3世紀後期，混合而成的譯經詞彙已經形成，音譯和意譯在這種統一之中發揮着各自的作用。

印度佛經原典中，散文和詩句（偈，或譯頌、絶）交替形式是其有機組成部分，並非中國文學樣式。早期的譯者如安世高不知如何處理這些偈頌，或譯成生硬的散文句式。到支婁迦讖，則試圖用漢語的無韻詩形式來翻

譯偈頌，在把佛經“中國化”方面邁出了第一步。到了公元3世紀初期所譯的《修行本起經》、《中本起經》中，以四言爲中心的“詩歌化的固定格式”譯文風格已經成熟。

總之，由早期翻譯佛經的“非中國化”到逐步“中國化”（漢化），其間經歷了安世高、支婁迦讖和支曜、康孟詳、竺大力、竺曇果等人這樣三個階段。到漢末，這個過程就完成了，《修行本起經》、《中本起經》已經是十分“成熟”（指漢化）的翻譯佛經了。

許理和的上述觀點，尤其早期譯經的語言特徵以及不同階段翻譯術語和風格不同等，對我們研究、鑒別東漢佛經都有啟發，值得重視。

許氏所言也有值得商榷之處，比如，許理和（2001）幾次提到早期佛經語言和早期道經語言的不同：“佛經語言是中外混合的、半白話的，早期道經及其注疏則是單一而規範的文言，兩者完全不同。”“（《太平經》、想爾和河上公爲《老子》所作的注解）三部書均使用不加修飾、簡樸但又相當規範的文言寫成，其中見不到早期佛經語言的特徵。”① 認爲包括《太平經》在內的早期道經是用“規範文言”寫成，值得商榷。其实，《太平經》有較多的東漢口語成分。②

（二）東漢漢譯佛經篇目的考訂

1.《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》的相關論述。

許理和（1987）指出：在《大正一切經》（1924—1929）中，有不下96種“漢代佛經”，但這些佛經譯文是否真的產生於漢代，還大可懷疑。需要進行認真的選擇。本文首先利用這些文獻的外部證據（何時確定其作者、題跋、早期的注釋等）去掉那些顯然不是漢代的譯文，然後選定一些真實性無可懷疑的譯文作爲標本，確定它們的用語、文體特點，並以此爲標準，去掉那些不合標準的譯文。經過篩選，得到29篇作品，可以有把握地説：它們是東漢時期的佛經譯文。

文章提醒我們，早期的“東漢譯經”很多並不可靠，必須經過認真地鑒別後才能使用。但是，許理和所認定的29種“東漢譯經”，個別篇目究

① 這一句來自該文尾注⑤。
② 參見高明（2000）。

竟是否東漢所譯，仍有待進一步考察。

許理和（1987）考訂的東漢譯經篇目如下：

安世高 15 部：《（長阿含）十報法經》、《人本欲生經》、《一切流攝守因經》、《四諦經》、《本相猗（倚）致經》、《是法非法經》、《漏分部①經》、《普法義經》、《八正道經》、《七處三觀經》、《大安般守意經》、《陰持入經》、《禪行法想經》、《道地經》、《法受塵經》。

安玄、嚴佛調 2 部：《法鏡經》、《阿含口解十二因緣經》。

支婁迦讖 9 部：《道行般若經》、《兜沙經》、《阿閦佛國經》、《遺日摩尼寶經》、《般舟三昧經》（三卷本）、《天②殊師利問菩薩署經》、《頓③真陀羅所問如來三昧經》、《阿闍世王經》、《內藏百寶經》。

支曜 1 部：《成具光明定意經》。

康孟詳、竺大力 1 部：《修行本起經》。

康孟詳、竺曇果 1 部：《中本起經》。

2. 《關於初期漢譯佛經的新思考》的相關論述。

許理和（2001）認爲，首先必須認定哪些是真正的東漢譯經，爲此，文章提出了篩選可靠譯經的五個標準：

①道安的《衆經目録》可信，東晉支愍度的目録也可參考。②儘可能找佐證，包括：a 正文的注釋。b 序言和版本記録。c 最早的引用或時代較早的重譯本所據的底本。③根據以上兩條，確認"里程碑式"的譯經。如《道行經》，就是支婁迦讖於公元 179 年所譯。④用這些"里程碑式"的譯經來進行術語和風格的分析。⑤根據第四點，再考察現存譯經中定爲漢代譯作的真僞。

許理和判定東漢譯經的幾條標準是非常值得借鑒的。

許理和（2001）列舉的可靠的東漢佛經爲 31 篇④，譯經的篇目、譯者

① "部"，當爲"布"之誤。

② "天"，當爲"文"之誤。

③ "頓"，當爲"伅"或"屯"之誤。

④ 許理和（2001）引論部分云："經過這樣嚴格的篩選，有 29 部譯經可被認作真正的漢代譯經。……本文附録列出了這些經文標題……"而附録"東漢漢譯佛經目録"中在各個譯者之下列舉的可靠譯經有 28 種，又列舉"疑爲漢代所譯經文 3 種"。二者數據不一致，未詳其故。

的歸屬與前篇論文略有差異。列舉如下：

安世高 16 部：《（長阿含）十報法經》、《人本欲生經》、《一切流攝守因經》、《四諦經》、《本相猗致經》、《是法非法經》、《漏分佈[①]經》、《普法義經》、《八正道經》、《七處三觀經》、《大安般守意經》、《陰持入經》、《禪行法想經》、《道地經》、《（佛説）法受塵經》、《阿含口解十二因緣經》。

支婁迦讖 8 部：《道行般若經》、《（佛説）兜沙經》、《阿閦佛國經》、《般舟三昧經》（三卷本）、《文殊師利問菩薩署經》、《遺日摩尼寶經》、《阿闍世王經》、《（佛説）内藏百寶經》。

安玄、嚴佛調 1 部：《法鏡經》。

康孟詳和竺大力、竺曇果 2 部：《修行本起經》、《中本起經》。

支曜 1 部：《成具光明定意經》。

疑爲漢代所譯經文 3 部：《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《伅真陀羅所問如來三昧經》[②]。

以上就是許理和有關早期漢譯佛經的一些論斷。儘管有些還有待探討，但其深入細緻的考察和獨到的見解，確能給我們很大的啓發，非常值得參考。

許理和還著有《佛教征服中國》[③]（李四龍、裴勇譯，江蘇人民出版社，1998）。

狄雍（J. W. De Jong，1921—2000），又譯作狄庸。"畢業於荷蘭萊頓大學，並曾遊學美國哈佛大學及法國巴黎大學。早年曾任荷蘭萊頓大學教授。自一九六五年起，轉赴澳洲國立大學執教。"[④] 所撰《歐美佛學研究小史》（*A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*）一書，是瞭解百餘年來歐美佛學研究情形"最可信賴的資料之一"。[⑤]

---

① "佈"，當爲"布"之誤。

② 許理和（2001）對這三部佛經從語言角度做了一些考辨：認爲《五陰譬喻經》"無疑是早期譯經，但是它的風格和術語絶對不同於安世高及其譯經團體的譯文"；《轉法輪經》"譯文中有文言成份，其風格特徵也不同於一般的安世高譯經"；《伅真陀羅所問如來三昧經》"從風格和術語來看，它極有可能是真正的漢代譯經，儘管我們還不敢肯定它就是支婁迦讖所譯"。

③ 該書題"〔荷蘭〕許里和著"。按：許里和，即許理和。

④ 《世界佛學著名譯叢 71・出版前言》，臺北華宇出版社，1985。

⑤ 同上。

狄雍（1985：96—97）“第四章　將來的展望”之“漢譯佛典的用詞、語彙與文體的研究及其在中、印佛教史上的重要性”一節，對漢譯佛經考辨有精闢的見解，介紹如下。

作者指出：漢譯佛經的經録比較複雜。“漢譯佛典的譯者的著録常有錯誤，使人難以確定，所以研究起來十分複雜。漢文藏經中收有頗多譯經録，最早是道安的經録，作於公元三七四年。但在這些經録中，常有互相矛盾的記載。”因此，系統研究某一譯師的語言，如術語（terminology）、詞彙和文體特色等，有助於漢譯佛經譯者的考辨。

作者認爲，首先應該全面研究某一譯師的語言。“對譯經者的用詞（terminology）的研究已經著手。此中内在判準（internal criterion）確實是最重要的。不過，一般而言，學者們都衹是在其研究的範圍内檢討某一經典的用詞，並把自己局限於一定數目的專門詞語（technical term）内。……我們不能單獨研究一經，必須有系統地研究該譯經者的全部譯籍。”“我們無須限制自己衹是研究譯經者的用詞，其所用的語彙（vocabulary）及文體特色亦可以考慮。”不過，術語在佛經傳鈔的過程中很可能發生改變，“很可能是後期的抄經者改變了佛教詞語的譯法，以對應當時流行的觀念。”“但語彙與文體則較難改變。”

至於考辨的步驟，作者的看法是：“首先需要更詳細地知道主要譯家的用詞、語彙及文體上的特色。當這些充分瞭解之後，將可在更大的程度上確定某一譯籍歸於某一譯家是對的還是錯的。在研究過主要的作品之後，再仔細研究衹譯過少數經典的譯經者的翻譯就容易多了。”

作者强調了漢譯佛經考辨的重要性，“爲了確定每一譯籍的時代與譯人的名字，漢譯佛典所用的語言也是必需用心研究的。沿此將可解決許多有關漢譯藏經史上的問題，而且這些問題對印度佛教史和中國佛教史都有重要性。”

與許理和細緻的考察不同，狄雍更注重宏觀的方法論探討，這種探討對我們考辨漢譯佛經具有啓發意義。[1]

---

① 有關狄雍的研究成果，蒙真大成博士提供綫索，謹致謝忱。

PDG

第二節　國内學者的相關研究

和國外學者一樣，從上世紀初起，國内學者如梁啓超、湯用彤等就對早期漢譯佛經進行過考辨①，主要成果體現爲：《四十二章經》的考辨；各個時期漢譯佛經經目的考辨。另外，上世紀末迄今，從語言角度對早期譯經進行考辨也取得了很多成果。下面我們就從這三個方面對國内學者的相關研究作一介紹。

一、《四十二章經》的考辨

有關《四十二章經》的考辨從梁啓超開始，迄今仍無定論。大致可以分爲兩派：以梁啓超爲代表的“否定派”；以湯用彤爲代表的“肯定派”。梁啓超（2001：32）認爲：“此書必爲中國人作而非譯自印度，作者必爲南人而非北人。其年代，最早不過吴，最晚不過東晉，而其與漢明無關係，則可斷言也。”② 湯用彤（1983：22—32）則認爲：漢代之《四十二章經》確爲譯本；漢代之後有兩個譯本流傳，但劉宋之後漢代之譯本已經亡失，今日已難知其原貌。③

兩派争論頗多，互相辯難，成果頗豐④。這裏我們重點介紹從語言角度進行考辨的代表性成果。

1.《四十二章經》的語言風格

隋費長房《歷代三寶記》卷五：“第二出，與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀，見《别録》。”（49/57c）

---

① 張曼濤（1978：編輯旨趣）云：“現代中國佛學的研究，其能引起學界廣泛的注意，甚至國際學界的關心，其最爲始作俑者，即是《牟子理惑論》、《大乘起信論》，以及《四十二章經》和《楞嚴經》等之考證問題，引人入勝。”其中《牟子理惑論》大都認爲乃中土人士撰述之作，且作者和年代不明，參看第一章相關論述。《大乘起信論》、《楞嚴經》乃隋唐以後之佛教典籍。有關此三者的相關考辨本書不作綜述。

② 另外，作者（2001：212—213）在“佛典之翻譯”一章的第二節，又申明了“此經決不可信”的觀點。

③ 中華書局1938年首次出版此書。本文依據中華書局1983年版。

④ 其成果可參看張曼濤（1978）、蘭天（2003）、古騏瑛（2006）。

梁啓超（2001：32）認爲："此經理趣文筆，皆與支謙諸書，系統相近，指爲謙作，亦近情理。"又（2001：30）指出：以"文體衡之"，則其撰人應是"文學優美者"，"故其人不能於漢代譯家中求之，只能向三國兩晉著作家中求之。"

湯用彤（1983：26）則結合《大周經録》、《歷代三寶記》等經録之相關記載，認爲："據此則劉宋時，《四十二章經》猶存二譯。一者漢代所譯，一者吴支謙所譯。别録作者謂此二本少異。漢譯文句，想極樸質。而支謙所譯，'則文義允正，辭句可觀'。劉宋以後，漢譯辭劣，因少讀者，或即亡佚。支謙所譯，則以文章優美而得長存。但古人寫經，往往不著譯人（參看《祐録·失譯經録》序）。而摩騰譯經爲一大事，因遂誤以支謙所出即是漢譯，流傳至今，因襲未改。故今存之經，梁任公讀之，謂其文字優美，不似漢代譯人所能辦也。"又（1983：27）云："《四十二章經》，漢晉間有不同之譯本，觀上所列，甚可置信。譯出既不只一次，則其源出西土，非中華所造，益瞭然矣。"

2. 《四十二章經》"沙門"一詞；襄楷上書"浮屠"一詞

陳垣（1978）[①] 指出："沙門之初譯爲桑門，魚豢歷舉桑門之異譯，曰疏問、疏聞（一本作疏間，當有誤衍）、晨門，亦不及沙門。是魚豢所見之浮屠經，尚未有沙門之譯也。今四十二章經數言沙門，……"

湯用彤（1983：23）認爲東漢襄楷延熹九年（166 年）上書桓帝中"浮屠不三宿桑下"引自《四十二章經》："此中'不三宿桑下'，即本經'樹下一宿'之言。……則後漢已有此經，實無可疑。"襄楷上書用"浮屠"，而《四十二章經》用"佛"。

對於這些差異，各家解釋不盡相同。

湯用彤（1983：25）認爲："但舊日典籍，唯籍鈔傳。浮屠等名，或嫌失真，或含貶辭。後世輾轉相録，漸易舊名爲新語。"

陳垣（1978）認爲："且襄楷上書，永平詔令，皆言浮屠，未嘗言佛。……因佛之初譯爲浮屠或浮圖，……今《四十二章經》不言浮屠或浮

① 1933 年，陳垣與胡適就《四十二章經》反復討論，文併見胡適《四十二章經考》及其附録。本文依據張曼濤（1978）。

圖，而數言佛，豈初譯所應爾耶？”“不獨佛一名詞如此。沙門之初譯爲桑門，……是魚豢所見之浮屠經，尚未有沙門之譯也。今四十二章經數言沙門，亦豈初譯所應爾？”把“浮屠”到“佛”的演進過程概括爲：“一、後漢至魏中葉，尚純用浮屠。二、三國末至晉初，浮屠與佛參用。三、東晉至宋，則純用佛。”據此認爲：後漢可能有《四十二章經》的譯本，但現存《四十二章經》不可能是漢譯本；襄楷所引，可能爲漢代《四十二章經》，而不是現存《四十二章經》。作者進而認爲使用了“佛”這一名詞的現存漢代譯經以及《牟子理惑論》，均不可靠。

胡適（1978）認爲：“‘佛’之名稱成立於後漢譯經漸多、信徒漸衆的時期。安世高與支婁迦讖諸人譯經皆用此名，佛字就成爲標準譯名，也成爲教中信徒的標準名稱。從此以後，浮屠、浮圖之稱漸漸成爲教外人相沿稱呼佛教與佛之名，浮圖等名漸失其本義而變成佛教塔寺之名。”並認爲陳垣所概括的“浮屠”到“佛”的演進過程“似嫌缺乏根據”，對陳垣以“佛”爲標準判定漢代譯經及《牟子理惑論》的方法提出了質疑。[①]

譚世保（1991）則認爲，“‘浮屠’應爲梵文 Bodhisattva（後譯作菩提薩埵，略譯作菩薩、菩提、菩等等）之古略譯。”在論述了浮屠等詞的源流演變過程後，譚世保（1991）認爲“現存所謂漢代佛教著作，皆有東晉十六國以後人所竄改、僞造”，《四十二章經》“顯然是東晉十六國以後人所僞”。

上述之討論雖無定論，但充分説明，從語言的角度考辨佛經，是可行的，也是非常重要的。

需要説明的是：關於“浮屠”與“佛”，季羨林（1998a；1998b）[②]、周法高（1975）[③] 都有討論，但都没有據此對《四十二章經》進行考辨，這裏就不贅述了[④]。

---

① 原文見張曼濤（1978）。

② 季羨林（1998a）《浮屠與佛》，撰寫於 1947 年，最早發表於 1948 年《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二十本；（1998b）《再談“浮屠”與“佛”》，撰寫與 1989 年，最早發表於《歷史研究》1990 年第 1 期。

③ 周法高（1975）《論“浮屠與佛”》，1956 年發表於臺灣《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二十七本。

④ 關於《四十二章經》，季羨林（1998b）認同湯用彤的觀點，原文爲：“《四十二章經》的真僞過去是有争論的。梁啓超認爲是僞，湯用彤認爲是真。現在學術界接受的一般是後者的意見。”

3.《四十二章經》的文體

俞理明（1993：29—30）從文體的角度，對《四十二章經》的翻譯年代進行過考證。《四十二章經》主要有兩種不同系統的版本，即①舊本，②宋真宗注本。作者對舊本《四十二章經》作了統計分析：

	一字	二字	三字	四字	四字加一字	五字	六字	七字	八字	九字	十字	十一字	十四字	合計
句數	2	47	28	252	22	92	52	20	11	7	6	1	1	543
字數	2	94	84	1008	110	460	312	140	88	63	60	11	14	2446

俞理明（1993：30）指出："四言格約佔全部句數的一半，用字數佔百分之四十五，超過居第二位的五言句一倍以上。四言句本是漢語常見的文句，用例較多，但《四十二章經》中的這個比率，還是偏高的。具體到各章節來看，約三分之一的章節符合四言格文體標準；近半數的章節四言句不足全部句數的三分之一，其中不少章節是靠非四言的排比句來保持句式的整齊的。抄經人抄經，大約是想摘録一些比較精采警策的部份，便於記誦和流傳，所以在選擇中偏重於句式整齊的段落是很自然的，但是也難免有一些摘抄者認爲內容很好，文句卻不整齊的段落被選中了，因此造成經文各章節文體風格不一，相去懸殊。從文體特徵來考慮，漢末譯經四言格的產生，使得抄經人能夠從部份以四言格寫成的經文中抄録經文，《四十二章經》的出現，當然也在漢末或者更晚些時候。"

二、佛經篇目的考辨

梁啓超是較早關注早期漢譯佛經篇目考辨的學者。現代學者中，任繼愈《中國佛教史》，吕澂《中國佛學源流略講》、《新編漢文大藏經目録》等，從佛學發展史、佛學文獻著録的角度，對早期譯經的數量、品目、譯者進行了考訂，爲研究者和一般讀者提供了借鑒和參考，蜚聲學界。

對於佛經篇目真僞混雜之情形，梁啓超（2001：205）頗覺遺憾："近代目録之學大盛，四部群籍，存佚真僞，考證略明。佛教之書，佔我國學術界最重要部分，而千年來儒者，擯之弗講。……惟阮孝緒《七録》特開佛

PDG

法録一門，分爲戒律、禪定、智慧、疑似、論記五部，著録五千四百卷，可謂卓識。惜其書今不存。”

而“佛典之翻譯”一章附録“佛教典籍譜録考”，就是梁啓超有關佛經篇目考辨的成果（2001：205）：“吾著《佛教史》對於傳譯各書，不能不常有所辨證。今爲徵引説明之便，先著此篇，附録以供參考。”

梁啓超（2001：214）考察了衆多經録，對於經録列舉之經目，態度審慎。在論述安世高、支婁迦讖譯經時指出：“凡清所譯，《祐録》（梁僧祐《出三藏記集》之省稱，下同）著録三十四部，《房録》（隋費長房《歷代三寶記》之省稱，下同）著録百七十六部。凡讖所譯，《祐録》著録十四部，《房録》著録二十一部。”對於《房録》譯經篇目增多的現象，作者進行了駁斥；即使對《祐録》，也不完全認同：“初期譯家，名多不傳。清、讖二公所譯，其可確指者，各不過數部耳。《祐録》所著録，已半由道安、僧祐所推定。《房録》安世高條下，忽由三十四種增至百七十六種，實駭聽聞。房言安書流傳河洛，道安、僧祐僻在江左，故多未見。此容或有之，然安能多至如是？且其所録多與他條重複，又中多大乘經，與《祐録》所載諸書全不類。魏晉間人，喜造僞書，依託古人，此風或漸漸染於佛徒耶？然《房録》蕪雜，即此可見。”

梁啓超（2001：229）所列“經律論傳譯次第表第三”，集中體現了梁啓超有關佛經篇目的考辨成果。其所列東漢經目，除《雜譬喻經》、《維摩詰經》外，其餘經目長期以來皆爲公認之東漢譯經。

之後學者多依據《出三藏記集》等經録對早期各個譯者的譯經篇目進行考訂。

（一）安世高

張永言（1984/1999）指出：“今傳安世高譯經五十餘部有真有僞，爲了明確語言史料的時代性，不可不辨。關於安世高譯經總數，道安《綜理衆經目録》説是三十餘部，梁僧祐《出三藏記集》卷十三《安世高傳》説是三十五部，《高僧傳・安清傳》説是三十九部，三者基本一致。到隋費長房《歷代三寶記》（文帝開皇十七年上），則驟然增至一百七十六部。據中國佛教史專家研究，《三寶記》新增的安譯諸經大都‘疑僞’，也就是説它們實際上是後人的譯品，託名於安世高的。《太子慕魄經》，《出三藏記集》

歸之‘失譯人’,《三寶記》卷四歸諸安譯而卷十三又歸諸‘失譯’。可見此經不是可靠的東漢文獻。”

有關安世高譯經的具體篇目，諸家考訂如下：

1. 吕澂的考訂

吕澂（1979：283—284）考訂的經目如下：

“一、《五十校計經》二卷。二、《五陰譬喻經》一卷。三、《七處三觀經》一卷。四、《轉法輪經》一卷。五、《積骨經》一卷。六、《八正道經》一卷。七、《一切流攝守因經》一卷。八、《四諦經》一卷。九、《本相猗致經》一卷。一〇、《是法非法經》。一一、《人本欲生經》一卷。一二、《漏分布經》一卷。一三、《長阿含十報法經》。一四、《雜經四十四篇》二卷。一五、《普法義經》一卷。一六、《法受塵經》一卷。一七、《大安般守意經》一卷。一八、《禪行法想經》一卷。一九、《九橫經》。二〇、《阿毗曇五法行經》一卷。二一、《陰持入經》一卷。二二、《道地經》二卷。”

吕澂（1980a）認爲：“安世高譯出的書，因爲當時没有記載，確實部數已不可考。晉代道安編纂的《衆經目録》，列舉所見過的安世高譯本，才加著録，共有三十五部、四十一卷。其後歷經散失，現存二十二部、二十六卷。

“其中，《七處三觀經》大概在道安（312—385 年）以後就成爲兩卷本，而誤收《積骨經》和雜經四十四篇於內，未加區别；現經今人考訂，特將那兩種分列出來。另外，從翻譯用語等對勘，《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《法受塵經》、《禪行法想經》四部是否世高所譯，尚有問題。又《四諦經》一種，道安也説它好像是世高所撰，但現勘是譯本。

“安世高的翻譯，有時用口述解釋，由他人執筆成書。這屬於講義體裁，在道安目録裏著録了《阿含口解》（《十二因緣經》）一卷，便是這一類。此書在别的經録也稱爲《安侯口解》。這因世高原來是王族出身，西域來華的人都叫他安侯，所以經録家就沿用了。還有魏吴時代（220—280 年）失譯本單卷《雜阿含經》，共收二十七卷，《七處三觀經》、《積骨經》也在其內，譯文和世高餘譯很接近，唐代智昇《開元釋教録》就説它像是世高所譯，但未見舊録記載，還不能確定。

“此外，道安目録所載安世高的譯本現已失傳的，一共十三部十三卷。

其中《十四意》和《九十八結》，道安都説像是世高的撰述。又《小安般經》一種，《開元録》説它就是現存本《大安般守意經》除去注解所餘的部分。

"關於安世高的翻譯，歷來各種經録的記載互有出入。到了隋代費長房《歷代三寶記》，漫無簡别地羅列名目達到一百七十六種之多。其中好些没有確切出處，只推測是世高在河西和江南旅途中隨順因緣從大部譯出。後來《開元録》加以删除，還剩九十五部，而缺本幾乎佔一半，是非辨别，自然很難説。現在仍以道安目録所記載的爲最可信。"

2. 任繼愈的考訂

任繼愈（1985：460—465）附録一《東漢三國譯經目録》共收安世高譯經35種，其中傳世的有《安般守意經》（1卷）、《陰持入經》（1卷）、《大道地經》（2卷）、《人本欲生經》（1卷）、《阿毗曇五法經》、《十報經》（2卷）、《普法義經》（1卷）、《漏分布經》（1卷）、《四諦經》（1卷）、《七處三觀經》、《九横經》（1卷）、《八正道經》（1卷）、《五十校計經》（2卷）、《五陰譬喻經》（1卷）、《轉法輪經》（1卷）、《流攝經》（1卷）、《是法非法經》（1卷）、《法受塵經》（1卷）、《本相猗致經》（1卷）、《阿鋡口解》（1卷）、《禪行法想經》（1卷）等21種，另有14種失傳。

3. 俞理明的考訂

俞理明（1993：47—50）附録一《早期（漢魏西晉）漢譯佛經存經目録》對有關安世高譯經的辨正如下：

譯經20部（又誤題安玄一部）：《長阿含十報法經》、《人本欲生經》、《一切流攝守因經》、《四諦經》、《本相猗致經》、《是法非法經》、《漏分布經》、《普法義經》、《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《八正道經》、《七處三觀經》、《九横經》、《五十校計經》、《大安般守意經》、《陰持入經》、《禪行法想經》、《道地經》、《法受塵經》、《阿毗曇五法行經》。

誤入經6部，據《祐録》爲竺法護譯：《尸迦羅越六方禮經》、《奈女耆域因緣經》、《自誓三昧經》、《温室洗浴衆僧經》、《舍利弗悔過經》、《迦葉結經》。

誤入失譯經28部：《婆羅門子命終愛念不離經》、《十支居士八城人經》、《婆羅門避死經》、《阿那邠邸化七子經》、《阿難同學經》、《阿含正行

經》、《太子慕魄經》、《大乘方等要慧經》、《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》、《阿難問事佛吉凶經》、《犍陀國王經》、《長者子懊惱三處經》、《長者子制經》、《摩鄧女經》、《禪行三十七品經》、《佛印三昧經》、《父母恩難報經》、《罪業應報教化地獄經》、《分別善惡所起經》、《處處經》、《十八泥犁經》、《罵意經》、《堅意經》、《鬼問目連經》、《八大人覺經》、《出家緣經》、《犯戒罪報輕重經》、《大比丘三千威儀》（附秦録）。

4. 史光輝的考訂

史光輝（2007）認定的安世高譯經只有 15 部：《長阿含十報法經》、《人本欲生經》、《一切流攝守因經》、《佛説四諦經》、《佛説本相猗致經》、《是法非法經》、《漏分布經》、《佛説普法義經》、《佛説八正道經》、《七處三觀經》、《大安般守意經》、《陰持入經》、《道地經》、《阿含口解十二因緣經》、《阿毗曇五法行經》。

（二）支婁迦讖譯經

支婁迦讖譯經篇目的考訂情況如下：

1. 吕澂的考訂

吕澂（1980b）指出："支讖所譯佛經究竟有幾種，因當時無記載，很難確定，晉代道安著述經録時，見到的寫本，年代可考的只三種：1.《般若道行經》十卷（光和二年，即 179 年譯）。2.《般若三昧經》二卷（現存本三卷，譯年同上）。3.《首楞嚴經》二卷（中平二年，即 185 年譯）。其中《首楞嚴經》一種，現已缺佚。另外，從譯文體裁上比較，道安認爲像支讖所譯的還有九種：1.《阿闍世王經》二卷，2.《寶積經》（一名《摩尼寶經》）一卷，3.《問署經》一卷，4.《兜沙經》一卷，5.《阿閦佛國經》一卷，6.《内藏百寶經》二卷，7.《方等部古品曰遺日説般若經》一卷，8.《胡般泥洹經》一卷，9.《字本經》二卷。其中後三種現已缺佚。又支敏度《合首楞嚴記》裏提到而爲道安所未見的還有一種：《伅真陀羅所問寶如來三昧經》一卷。

"總計支讖譯籍現存九種，缺本四種。僧祐《出三藏記集》依據《別録》加了《光明三昧經》一卷，這是支曜譯本的誤記。費長房《歷代三寶記》又依各雜録加了《大集經》等八種，也都出於附會，不可信。"

2. 任繼愈的考訂

任繼愈（1985：146）："（支婁迦讖）於漢桓帝建和元年（147年）來到洛陽，至靈帝中平（184—189年）年爲止，譯出佛經十四部二十七卷（或作十五部三十卷）。"

在任繼愈（1985：466—469）附録一《東漢三國譯經目録》中，共收録支婁迦讖譯經15種，即：《般若道行品經》（10卷）、《般舟三昧經》（1卷）、《般舟三昧經》（3卷）、《純真陀羅經》（2卷）、《古品遺日説般若經》、《阿闍世王經》（2卷）、《寶積經》（1卷）、《問署經》（1卷）、《兜沙經》（1卷）、《阿閦佛國經》（1卷）、《内藏百品經》（1卷），另有已佚經《首楞嚴經》（2卷）、《光明三昧經》（1卷）、《胡般泥洹經》（1卷）、《孛本經》（2卷）四種，共15部30卷；現存11部24卷。

3. 俞理明的考訂

俞理明（1993：50）附録一《早期（漢魏西晉）漢譯佛經存經目録》對有關支婁迦讖譯經的辨正如下：

譯經九部：《道行般若經》、《兜沙經》、《阿閦佛國經》、《遺日摩尼寶經》、《般舟三昧經》（3卷）、《文殊師利問菩薩署經》、《伅真陀羅所問如來三昧經》、《阿闍世王經》、《内藏百寶經》。

誤入經一部，據《祐録》爲竺法護譯：《無量清淨平等覺經》。

誤入失譯經一部：《雜譬喻經》。

4. 史光輝的考訂

史光輝（2007）考訂的支婁迦讖譯經有8部：《道行般若經》、《佛説兜沙經》、《阿閦佛國經》、《遺日摩尼寶經》、《般舟三昧經》（3卷）、《文殊師利問菩薩署經》、《阿闍世王經》、《内藏百寶經》。

（三）其他東漢譯經

其他東漢譯者的譯經，分歧不大，詳見第一章譯者介紹。不過史光輝（2007）把《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《禪行法想經》、《佛説法受塵經》、《伅真陀羅所問寶如來三昧經》等5部經歸入失譯經，與其他幾位的考訂略有差異①。

---

① 《伅真陀羅所問寶如來三昧經》，即《伅真陀羅所問如來三昧經》。

三、上世紀末迄今，從語言角度對早期漢譯佛經進行考辨的成果

上世紀末迄今，隨着漢譯佛經語言研究的深入，從語言角度對早期漢譯佛經進行考辨成爲可能。目前已取得了一些成果，現將筆者所見，依經名首字之漢語拼音字母順序，臚列如下①。

（一）《般舟三昧經》（一卷本）

《大正藏》編號爲 No. 417，舊題後漢支婁迦讖譯。

汪維輝（2007）從音譯詞、同詞異用、同義異詞、語法四個方面，把這部經與支婁迦讖譯經語言進行了比較，認爲一卷本不可能是支婁迦讖所譯，國内現行的種種誤説應予糾正；它是否出於竺法護之手，則尚需進一步探討。

（二）《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》

《大正藏》編號爲 No. 356，舊題後漢安世高譯。

方一新、高列過（2007）從行文風格、詞彙、語法、開頭結尾語等幾個方面對該經作了考辨，認爲該經不可能是東漢所譯，更不是東漢早期翻譯家安世高所譯。

（三）《大比丘三千威儀》

《大正藏》編號爲 No. 1470，舊題後漢安世高譯。

王毅力（2011）指出該經一些佛經譯名以及普通詞語最早見於兩晉時譯經，而部分普通詞語亦始見於晉代（或者更晚）中土文獻，可見該經的翻譯年代不會早於西晉甚至是東晉。

（四）《大方便佛報恩經》

《大正藏》編號爲 No. 156，失譯人名，舊附後漢録。

林顯庭（1987）認爲："見其主某些語詞，顯爲東晉末鳩摩羅什來華（北朝姚秦）主持譯經後，始爲佛學界普遍沿用者。"作者結合經録等其他材料推測該經可能是東晉道安僞纂而成。

方一新（2001）認爲把此經視爲東漢譯經是有問題的。"從譯經語彙的使用情況中就能抓住某些蛛絲馬跡，爲判定《報恩經》的譯經年代提供了

① 《四十二章經》的考辨成果見上文。

有價值的參考。”作者從兩方面作了初步考察：（1）和前代（東漢）相比，已經發生了變化的某些虚詞的用法。（2）經中的某些詞語源自東漢、魏晉，或可爲考定《報恩經》的譯經年代提供綫索。

史光輝（2001）從詞彙和語法的角度，結合經録及佛教類書的相關記載，認爲該經的“具體翻譯年代當不早於三國，其中不少用語與西晉時期佛經的語言更爲接近”。史光輝（2009）的觀點與此相同。

方一新（2003a）從語法和詞彙的角度推定其“應該是魏晉以後的譯經”。方一新、高列過（2005）考察了該經的特指問句和疑問句語氣助詞，認爲該經是“一部翻譯時間不早於三國、具體譯經年代待考的佛經”。

此外，還有學者在論著中也對這部經的翻譯年代有所論述，此不贅引。①

（五）《伅真陀羅所問如來三昧經》

《大正藏》編號爲 No. 624，舊題後漢支婁迦讖譯。

史光輝（2005）以支婁迦讖譯《道行般若經》爲基本參照，比較支婁迦讖其他譯經，認爲該經在源自原典的詞語、同義近義詞語的選擇、有些疑問詞語的使用等三個方面與《道行般若經》及其他支婁迦讖譯經差別明顯，可見該經並非支婁迦讖所譯。

（六）《佛説阿難問事佛吉凶經》

《大正藏》編號爲 No. 492a②，舊題後漢安世高譯。

---

① 汪維輝（2000：292）指出：“有種種跡象表明，這些經的實際翻譯年代要晚於東漢，估計爲三國時所譯。”方一新（2001）指出，該經有些詞彙是產生於魏晉的新詞，把此經附入“後漢録”，是有問題的。王建軍（2003：305）指出：“基於《大方便佛報恩經》中‘是’字句、行爲動詞句的運用事實，可以推測：此經不是東漢時期的譯作，極可能成於兩晉或兩晉之後。”張詒三（2005：311—313）指出：“飲”與表示心理活動的名詞搭配使用，是在三國至南北朝的齊梁時代；而《大方便佛報恩經》中有三例“飲氣”，意思是忍氣吞聲，“氣”是“氣憤”，是表示心理活動的名詞。可見該經的翻譯年代不會早於三國。胡敕瑞（2005）把《大方便佛報恩經》與東漢同期的其他譯經比較，認爲該經並非東漢所譯。文章列舉的證據是：“A. 詞彙上質的不同，《大方便佛報恩經》有‘村’‘覓’等新詞，而在時代確定的東漢佛經中不見這些新詞，衹有語義相同的‘聚/落’‘求/索’等舊詞；B. 詞彙上量的不同，《大方便佛報恩經》‘喚’19 見、‘看’13 見，而在時代確定的東漢譯經中‘喚’雖有 5 見，但其中 3 例有異文作‘呼’，而‘看’也僅僅一見，東漢譯經仍然多用‘呼’‘見’等詞，少用‘喚’‘看’等詞。”

② 《大正藏》收録兩種《阿難問事佛吉凶經》，均題名東漢安世高譯。編號爲 492a 的《阿難問事佛吉凶經》，《大正藏》題署有“佛説”二字；編號爲 492b 的，《大正藏》題署没有“佛説”二字。這裹指第一種。

方一新、高列過（2008）從語法、詞彙兩個角度對該經作了考證，結合語言學證據和佛典目録書的著録，認爲該經的許多語言現象不是東漢譯者所能有，該經的翻譯年代，大致介於公元385年到公元518年之間。

（七）《分别功德論》

《大正藏》編號爲 No. 1507，失譯人名，舊附後漢録。

方一新、高列過（2003）考察了該經的被動句、疑問句、佛經譯名、普通語詞，認爲："這部經的風格和魏晉時期的譯經相近，最早也只能是三國時期的譯經。"

（八）《㮈女祇域因緣經》

《大正藏》編號爲 No. 553，舊題後漢安世高譯。

方一新（2008a）考察了該經的詞彙和語法現象，認爲這部經不可能是安世高所譯，也不是東漢譯經，其翻譯年代不會早於西晉。

（九）《舊雜譬喻經》

《大正藏》編號爲 No. 206，舊題三國吴康僧會譯。

梁曉虹（1996）考察了該經與康僧會譯《六度集經》的專有名詞、一般用語的差異，認爲《舊雜譬喻經》非康僧會所譯。

遇笑容、曹廣順（1998）對比了該經與《六度集經》在四個方面的差異：總括副詞"都"的使用、完成貌句式中完成動詞的使用、動詞連用格式的使用、疑問句式的使用，認爲：《舊雜譬喻經》與《六度集經》可能不是同一譯者所譯，但其翻譯時間應當相去不遠。

曹廣順、遇笑容（2000）以動詞連用格式、處置式、被動式爲判定標準，認爲《舊雜譬喻經》也是三國前後的作品，但與《六度集經》可能不是同一譯者所譯。

另外，陳洪（2004）依據經録記載和文獻對勘，認爲《舊雜譬喻經》並非康僧會所譯，應屬於失譯。

（十）《菩薩本緣經》

《大正藏》編號爲 No. 153，舊題僧伽斯那撰，三國吴支謙譯。

顔洽茂、熊娟（2010）綜合文獻學、語言學、文體結構特點三方面的考察認爲：該經的撰集者目前尚無法確知，譯者不可能是支謙，其翻譯年代應晚於三國時期，可能在西晉之後。

陳祥明（2010）從語法與詞彙兩個方面將《菩薩本緣經》與十八部支謙譯經的語言作了對比，指出該經非支謙所譯，其翻譯年代不早於西晉，很可能是東晉或東晉以降的譯作。

（十一）《太子慕魄經》

《大正藏》收録兩部《慕魄經》：編號爲 No. 167 的《太子慕魄經》，舊題後漢安世高譯；編號爲 No. 168 的《太子墓魄經》，舊題西晉竺法護譯。

方一新、高列過（2008b）從經録、内容、行文風格、語言現象等角度對這兩部經進行了考察，認爲題名安世高譯的《慕魄經》並非安世高所譯，而是竺法護所譯；題名竺法護譯的《墓魄經》非西晉譯經。

（十二）《曇無德羯磨》

《大正藏》編號爲 No. 1433，舊題三國魏曇諦譯。

盧巧琴（2009）從佛教經録、詞彙（佛教語詞、普通語詞）、文化學（僧、尼之稱謂）、語料比勘等角度，認爲《曇無德羯磨》非曹魏譯經，最早亦在西晉以後，極有可能就是劉宋元嘉之末的釋曇諦在求那跋摩只有“比丘尼羯磨”的《四分比丘尼羯磨》的基礎上，再從《曇無德律》中摘抄出“比丘羯磨”拼湊而成。顔洽茂、盧巧琴（2009）、盧巧琴（2011）對該經的考辨結論與盧巧琴（2009）相同。

（十三）《無量壽經》

《大正藏》編號爲 No. 360，舊題三國魏康僧鎧譯。

周睦修（2005）指出，日本學者普遍認爲該經非康僧鎧所譯。而該經譯者到底是誰，日本學者有三大主張：西晉竺法護譯；現存《無量壽經》是東晉佛陀跋陀羅共寶雲譯《新無量壽經》；是五世紀前半翻譯，有可能是東晉佛陀跋陀羅或寶雲所譯。周先生從文體、句法、詞彙三個方面進行考辨，推定該經的譯者是竺法護。

（十四）《五陰譬喻經》

《大正藏》編號爲 No. 105，舊題後漢安世高譯。

吕澂（1980a）認爲從翻譯用語等對勘，這部經是否爲安世高所譯，尚有問題。

盧巧琴（2009）從文獻學和詞彙學兩個角度對該經作了辨考，從同義異詞、世高譯經未見語詞、東漢譯經未見語詞三個方面，把該經與目前尚無

異議的15部安世高譯經進行對比，認爲《五陰譬喻經》的語詞風格有别於可靠的世高譯經，當非世高所譯，年代有可能在東漢以後。盧巧琴（2011）的觀點與此相同。

（十五）《興起行經》

《大正藏》編號爲 No. 197，舊題後漢康孟詳譯。

方一新（2003b）認爲該經所反映的語法和詞彙兩方面的情況基本上與三國、晉代的翻譯佛經相吻合，該經的翻譯年代大致出於三國到兩晉，最早也在三國時期，有可能晚到晉代。

（十六）《雜譬喻經》

《大正藏》編號爲 No. 204，舊題後漢支婁迦讖譯。

孫昌武（2005：247）認爲從譯風和譯語看，該經確實不像出於支婁迦讖之手。但根據内容和表現形式可以確定是魏、晉以前的早期經典。

方一新、高列過（2010）指出，一卷本《雜譬喻經》"波旬"等八條詞語的搭配習慣及表達的意義，東漢佛經使用了其他形式。該經的翻譯年代可能不早於西晉。

（十七）《撰集百緣經》

《大正藏》編號爲 No. 200，舊題三國吴支謙譯。

季琴（2004）第五章《〈撰集百緣經〉的作者及成書年代考辨》考察了佛教經録和佛教類書的相關記載，把該經的詞彙和語法現象與可靠的支謙譯經相對照，發現該經的語言風格與支謙譯經有很大出入，進而指出：《撰集百緣經》的作者確實不是支謙，至於它的成書年代，可能晚於三國。之後，季琴（2006）、（2008）、（2009）分别從詞彙和語法的角度，重申了上述觀點。

陳祥明（2009）指出：《撰集百緣經》與十八部支謙譯經的語法和詞彙特色各異，它們可以證明該經非支謙所譯。其翻譯年代不早於西晉，很可能是兩晉之際或東晉以降的譯作。

盧巧琴（2009）從詞彙學、文化學兩個角度考證了該經大致的翻譯地點：可能是在北方，也有可能是玉門關外的高昌。盧巧琴（2011）的觀點與此相同。

陳秀蘭（2009）認爲出本充代的觀點[①]尚需進一步論證。[②]

遇笑容（2010：200、202）第十章“從語法特徵看《撰集百緣經》的譯者與翻譯年代”比較了《撰集百緣經》與《太子瑞應本起經》的動補式、處置式、被動式、疑問句、判斷句之後指出：“《瑞應本起經》與《撰集百緣經》顯示出明顯的不同，如果《瑞應本起經》確爲支謙所譯，《撰集百緣經》就應該是出自他人之手。”但結合佛經翻譯的歷史實際，“在主譯通曉漢語的情況下，譯經的運作方式還是使不同的經典可能出自不同的筆受，我們不能確定‘二者可能不是出自一人之手’是因主譯不同（是不是支謙所譯），還是筆受不同。”

另外，對《禪行法想經》、《法受塵經》、《轉法輪經》等，學者也有一些考辨[③]，這裏就不專門列舉了。

以上是筆者所見目前學界考辨早期譯經的一些成果。從考辨的對象看，多是舊題爲東漢三國時期的譯經；從考辨的結論看，這些疑僞經的實際翻譯年代往往在三國之後；從考辨的角度看，多從語言現象，尤其是詞彙和語法現象的比照切入，同時也綜合了文獻學等各個方面的證據。這些都提醒我們，利用早期漢譯佛經時，態度一定要謹慎，以免影響研究結論的可信性。

四、疑僞譯經考辨方法的探討

除了從語言學的角度對具體譯經進行考辨、鑒別外，學者還從方法論上進行總結和歸納，分析利弊。

胡敕瑞（2005）結合中古語料鑒別的實例，討論了中古時期包括漢譯佛經語料在內的鑒別方法、有效證據等問題，思考比較深入。

---

① 出本充代的觀點詳見上文。

② 陳秀蘭（2009）附注①：“關於《撰集百緣經》的年代問題，日本學者出本充代的博士論文《avadānas atakaの梵漢比較研究》（1998）認爲該經不是三國吴支謙所譯，年代可能要晚一些。日本學者辛島静志對出本充代的博士論文撰寫評論，贊同此觀點。就我們所接觸到的文獻來看，我們認爲此論點尚需進一步論證，將另外撰文專門討論這個問題。因此仍然採用以前學者的觀點。”

③ 吕澂（1980a）：“從翻譯用語等對勘，《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《法受塵經》、《禪行法想經》四部是否世高所譯，尚有問題。”胡敕瑞（2005）把《法受塵經》與安世高的其他譯經相比較，認爲該經不是安世高所譯，證據有四：第一人稱代詞使用的“我”、“吾”之别；譯經首句的差别；“是以”、“用是故”之别；“女子”與“女人”之别。高列過（2009）指出：《轉法輪經》“何謂爲+賓”與“何謂+賓語”構成整齊劃一的系列句式，與安世高譯經常用一系列“何等爲”不同，這部經可能不是安世高的譯經。

方一新（2008b）認爲：從漢譯佛經譯名（音譯、意譯詞）入手，是從語言學角度考察翻譯佛經年代、譯者的途徑之一。早期漢譯佛經的譯名，有其不同於後世譯經之處，可供考辨譯經的翻譯年代或譯者之用。文章對以往的相關研究作了概述，並從首見例、異譯例兩個角度，舉例説明根據譯名考辨譯經年代、譯者的方法及步驟。

方一新（2009）認爲：進行可疑佛經的考察和鑒別，提取一般鑒別詞，應注意常用性、規律性、聯繫性和時代性。“常用性”是量的原則，作爲一個鑒別詞，必須有一定的使用量；“規律性”指的是可以類推，即鑒別詞應該有規律、具有可推導性；“聯繫性”指應注意詞語之間的聯繫與比較；“時代性”是更替的原則，既指明當時不用何詞，進而説明所考辨的年代使用的是什麽詞，以明演變。文章結合佛經考辨的具體實例進行了論述。

盧巧琴（2009/2011）在博士學位論文裏，對東漢魏晉南北朝譯經語料的鑒別問題作了較爲系統的研究，涉及東漢魏晉南北朝譯經語料的利用、價值、語料鑒别等相關内容。作者設專章（第五章）探討了中古譯經語料鑒别方法，歸納爲文獻學鑒别、語言學考察、文化學考察及綜合考辨，在“綜合考辨”部分列舉《曇無德羯磨》、《五陰譬喻經》和《撰集百緣經》作爲實例，分别對三部可疑佛經的翻譯年代、譯者及翻譯地點作了綜合考辨。

另外，臺灣學者中，也有一批專門從事佛學研究（包括佛教文學、語言學、辨僞學等）的學者，撰寫了相關的研究論著和學位論文，如竺家寧的佛經詞彙研究、王文顔《佛典漢譯之研究》（臺北天華出版社，1984）和《佛典疑僞經研究與考録》（臺北文津出版社，1997）、丁敏《佛教譬喻文學研究》（臺灣政治大學中國文學研究所1990年博士學位論文）、劉芳薇《〈維摩詰所説經〉語言風格研究》（臺灣中正大學中國文學研究所1994年碩士學位論文）、王晴慧《六朝漢譯佛典偈頌與詩歌之研究》（臺灣静宜大學中國文學系碩士班1999年碩士學位論文）等。但除了少數著作外，大多筆者尚未寓目。

2002年，筆者之一方一新利用在臺灣中正大學中文研究所給研究生講課的機會，讀到王文顔（1997）《佛典疑僞經研究與考録》一書。王著分上下編，上編是《佛典疑僞經研究》，下編是《佛典疑僞經考録》。作者考察的是傳統所説的“疑僞經”，即後人僞撰的經典，如道安《綜理衆經目録》（《出三藏記集》卷五《新集安公疑經録第二》）中提到的26部、30卷的疑僞經，像《大阿那律

經》、《寶如來經》、《四事解脱經》等，與我們的辨僞對象和旨趣不同。但作者在上編"參　疑僞經的判定"一節中，論述了疑僞經的三種判定方法，即："一、從有無譯人以判定佛典之真僞"；"二、與真經比對以判定佛典之真僞"；"三、從内容、義理以判定疑僞經"，對我們的工作也有一定的參考價值。

〔參考文獻〕

曹廣順　遇笑容　2000　《從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以〈舊雜譬喻經〉爲例》，《漢語史研究集刊》第三輯，巴蜀書社。

陳　洪　2004　《〈舊雜譬喻經〉研究》，《宗教學研究》第2期。

陳祥明　2009　《從語言角度看〈撰集百緣經〉的譯者及翻譯年代》，《語言研究》第1期。

陳祥明　2010　《從語言角度看〈菩薩本緣經〉的譯者及翻譯年代》，《長江學術》第2期。

陳秀蘭　1997　《對許理和教授〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉一文的幾點補充》，《古漢語研究》第2期。

陳秀蘭　2009　《"S，N是"句型在梵、漢本〈撰集百緣經〉中的對勘》，《中國語文》第6期。

方一新　2001　《〈大方便佛報恩經〉語彙研究》，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第5期。

方一新　2003a　《翻譯佛經語料年代的語言學考察——以〈大方便佛報恩經〉爲例》，《古漢語研究》第3期。

方一新　2003b　《〈興起行經〉翻譯年代初探》，《中國語言學報》第十一期，商務印書館。

方一新　2008a　《〈佛説㮈女祇域因緣經〉翻譯年代考辨》，《漢語史學報》第七輯，上海教育出版社。

方一新　2008b　《從譯名演變看疑、僞佛經的翻譯年代》，《歷史語言研究》第一輯，商務印書館。

方一新　2009　《普通鑒別詞的提取及原則——以早期漢譯佛經鑒別爲中心》，《語文研究》第2期。

方一新　高列過　2003　《〈分別功德論〉翻譯年代初探》，浙江大學學報

(人文社會科學版)第5期。

方一新　高列過　2005　《從疑問句看〈大方便佛報恩經〉的翻譯年代》,《語言研究》第3期。

方一新　高列過　2007　《題安世高譯〈佛説寶積三昧文殊師利菩薩問法身經〉考辨》,《漢語史研究集刊》第十輯,巴蜀書社。

方一新　高列過　2008a　《舊題東漢安世高譯〈阿難問事佛吉凶經〉考辨》,《中國典籍與文化論叢》第十輯,北京大學出版社。

方一新　高列過　2008b　《舊題安世高譯〈太子慕魄經〉翻譯年代考辨——兼論題竺法護譯〈太子墓魄經〉的年代問題》,《文史》第3期。

方一新　高列過　2010　《從詞語替換看一卷本〈雜譬喻經〉的翻譯年代》,《語言學論叢》第四十一輯,商務印書館。

高列過　2009　《東漢佛經疑問代詞"何等""何"地位演變差異探究》,《浙江教育學院學報》第6期。

高　明　2000　《簡論〈太平經〉在中古漢語詞彙研究中的價值》,《古漢語研究》第1期。

古騏瑛　2006　《二十世紀〈四十二章經〉研究述評》,《宗教學研究》第2期。

胡敕瑞　2005　《中古漢語語料鑒別述要》,《漢語史學報》第五輯,上海教育出版社。

季　琴　2004　《三國支謙譯經詞彙研究》,浙江大學博士學位論文。

季　琴　2006　《從詞彙的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》,《宗教學研究》第4期。

季　琴　2008　《從詞語的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》,《中國典籍與文化》第1期。

季　琴　2009　《從語法角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》,《語言研究》第1期。

季羨林　1998a　《浮屠與佛》,《季羨林文集》第七卷《佛教》,江西教育出版社。

季羨林　1998b　《再談"浮屠"與"佛"》,《季羨林文集》第七卷《佛教》,江西教育出版社。

蘭　天　2003　《〈四十二章經〉版本考釋》,《人文雜誌》第5期。

李四龍　2009　《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》，北京大學出版社。

梁啓超　2001　《佛學研究十八篇》，陳士强導讀，上海古籍出版社。

梁曉虹　1996　《從語言上判定〈舊雜譬喻經〉非康僧會所譯》，《中國語文通訊》第 40 期。

林顯庭　1987　《大方便佛報恩經纂者考及其唐代變文》，《中國文化月刊》第 91 期。

盧巧琴　2009　《東漢魏晉南北朝譯經語料整理研究》，浙江大學博士學位論文。

盧巧琴　2011　《東漢魏晉南北朝譯經語料的鑒别》，浙江大學出版社。

吕　澂　1979　《中國佛學源流略講》，中華書局。

吕　澂　1980a　《安世高》，《中國佛教》第二輯，知識出版社。

吕　澂　1980b　《支婁迦讖》，《中國佛教》第二輯，知識出版社。

任繼愈　1985　《中國佛教史》（第一捲），中國社會科學出版社。

史光輝　2001　《東漢佛經詞彙研究》，浙江大學博士學位論文。

史光輝　2005　《從語言角度判定〈伅真陀羅所問如來三昧經〉非支讖所譯》，《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社。

史光輝　2007　《東漢漢譯佛經考論》，《阜陽師範學院學報》（社會科學版）第 1 期。

史光輝　2009　《從語言角度看〈大方便佛報恩經〉的翻譯時代》，《古漢語研究》第 3 期。

孫昌武　2005　《漢譯佛典翻譯文學選》，南開大學出版社。

譚世保　1991　《浮屠與佛、寺、塔等名詞源流考》，《漢唐佛史探真》，中山大學出版社。

湯用彤　1983　《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局。

汪維輝　2000　《東漢—隋常用詞演變研究》，南京大學出版社。

汪維輝　2007　《從語言角度論一卷本〈般舟三昧經〉非支讖所譯》，《語言學論叢》第三十五輯，商務印書館。

王建軍　2003　《漢語存在句的歷時研究》，天津古籍出版社。

王文顔　1997　《佛典疑僞經研究與考録》，臺北文津出版社。

王毅力　2011　《從詞彙角度看〈大比丘三千威儀〉的翻譯年代》，《西南

交通大學學報》（社會科學版）第5期。

顏洽茂　盧巧琴　2009　《失譯、誤題之經年代的考證——以誤題曹魏曇諦譯〈曇無德羯磨〉爲例》，浙江大學學報（人文社會科學版）第5期。

顏洽茂　熊　娟　2010　《〈菩薩本緣經〉撰集者和譯者之考》，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第1期。

俞理明　1987　《漢譯佛經裏的“那中”》，《中國語文天地》第6期。

俞理明　1993　《佛經文獻語言》，巴蜀書社。

遇笑容　2010　《〈撰集百緣經〉語法研究》，商務印書館。

遇笑容　曹廣順　1998　《也從語言上看〈六度集經〉與〈舊雜譬喻經〉的譯者問題》，《古漢語研究》第2期。

張春秀　2008　《對許理和教授〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉一文的再補充》，《河池學院學報》第1期。

張曼濤　1978　《四十二章經與牟子理惑論考辨》，《現代佛教學術叢刊11》，大乘文化出版社。

張永言　1984/1999　《“爲…所見…”和“‘香’‘臭’”對舉出現年代的商榷》，原載《中國語文》第1期；《語文學論集》（增補本），語文出版社。

張詒三　2005　《詞語搭配變化研究》，齊魯書社。

周法高　1975　《論“浮屠與佛”》，《中國語言學論文集》，聯經出版事業公司。

周睦修　2005　《〈無量壽經〉譯者考——以佛經語言學爲研究主軸》，臺灣南華大學宗教研究所碩士學位論文。

〔荷蘭〕狄雍（J. W. De Jong）1985《歐美佛學研究小史》，霍韜晦譯，收入《世界佛學名著譯叢》第71册，臺北華宇出版社。

〔荷蘭〕許理和（Erich Zürcher）1987　《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》，蔣紹愚譯，《語言學論叢》第十四輯，商務印書館。（原文：*Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Transations* 原載 *Journal of the Chinese Language Teachers Association* 第12卷第3期，1977年5月出版；朱慶之主編《佛教漢語研究》亦收録該文中譯本，蔣紹愚、吴娟譯，商務印書館，2009）

〔荷蘭〕許理和（Erich Zürcher）2001　《關於初期漢譯佛經的新思考》，顧滿林譯，《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社。（原文 *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*，原載 *From Benares to Beijing*: *Essays on Buddhism and Chinese*

Religion, *edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen*, *Mosaic Press*. 1991.)

〔日本〕常盤大定 1973 《從後漢到宋齊的譯經總録》，日本國書刊行會。

〔日本〕牧田諦亮 1976 《疑經研究》，日本京都大學人文科學研究所。

〔日本〕香山孝雄 1990 《〈無量清淨平等覺經〉漢譯考》，《佛教文化》第2期。

〔日本〕小野玄妙 1983 《佛教經典總論》，楊白衣譯，臺北新文豐出版公司。

〔日本〕辛島静志 2006 《〈撰集百緣經〉的譯出年代考證——出本充代博士的研究簡介》，《漢語史學報》第六輯，上海教育出版社。

〔日本〕宇井伯壽 1983 《譯經史研究》，岩波書店。

附表：早期疑僞佛經的語言學考辨情況①（依考辨者多少排列）

編號	經名	辨考者	辨考論文、有關辨考的論述	論文出處
1	大方便佛報恩經	林顯庭	大方便佛報恩經纂者考及其唐代變文	《中國文化月刊》第九十一期，1987年
		史光輝	東漢佛經詞彙研究·第七章 東漢疑僞經研究——《大方便佛報恩經》翻譯年代考	浙江大學2001年博士學位論文
			從語言角度看《大方便佛報恩經》的翻譯年代	《古漢語研究》2009年第3期
		方一新	《大方便佛報恩經》語彙研究	《浙江大學學報》（人文社會科學版）2001年第5期
			翻譯佛經語料年代的語言學考察——以《大方便佛報恩經》爲例	《古漢語研究》2003年第3期
		方一新 高列過	從疑問句看《大方便佛報恩經》的翻譯年代	《語言研究》2005年第3期
		汪維輝	東漢—隋常用詞演變研究（292頁）	南京大學出版社，2000
		王建軍	漢語存在句的歷時研究（305頁）	天津古籍出版社，2003
		張詒三	詞語搭配變化研究（311—313頁）	齊魯書社，2005
		胡敕瑞	中古漢語語料鑒別述要	《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社，2005

① 《四十二章經》的考辨情況，詳見上文相關內容。

續表

編號	經名	辨考者	辨考論文、有關辨考的論述	論文出處
2	舊雜譬喻經	梁曉虹	從語言上判斷《舊雜譬喻經》非康僧會所譯	《中國語文通訊》第四十期，1996年
		遇笑容 曹廣順	也從語言上看《六度集經》與《舊雜譬喻經》的譯者問題	《古漢語研究》1998年第2期
		曹廣順 遇笑容	從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以《舊譬喻經》爲例	《漢語史研究集刊》第三輯，巴蜀書社，2000
3	撰集百緣經	季琴	三國支謙譯經詞彙研究（78—103頁）	浙江大學2004年博士學位論文
			從詞彙的角度看《撰集百緣經》的譯者及成書年代	《宗教學研究》2006年第4期
			從詞語的角度看《撰集百緣經》的譯者及成書年代	《中國典籍與文化》2008年第1期
			從語法角度看《撰集百緣經》的譯者及成書年代	《語言研究》2009年第1期
		陳祥明	從語言角度看《撰集百緣經》的譯者及翻譯年代	《語言研究》2009年第1期
		盧巧琴	東漢魏晉南北朝譯經語料整理研究（106—113頁）	浙江大學2009年博士學位論文
			東漢魏晉南北朝譯經語料的鑒別（131—144頁）	浙江大學出版社，2011
		陳秀蘭	"S，N是"句型在梵、漢本《撰集百緣經》中的對勘	《中國語文》2009年第6期
		遇笑容	《撰集百緣經》語法研究（192—214頁）	商務印書館，2010
		出本 充代	辛島静志《〈撰集百緣經〉的譯出年代考證——出本充代博士的研究簡介》	《漢語史學報》第六輯，上海教育出版社，2006
4	五陰譬喻經	吕澂	安世高	《中國佛教》第二輯，知識出版社，1980
		盧巧琴	東漢魏晉南北朝譯經語料整理研究（93—106頁）	浙江大學2009年博士學位論文
			東漢魏晉南北朝譯經語料的鑒別（117—131頁）	浙江大學出版社，2011
		許理和	關於初期漢譯佛經的新思考	《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社，2001

續表

編號	經名	辨考者	辨考論文、有關辨考的論述	論文出處
5	轉法輪經	吕澂	安世高	《中國佛教》第二輯，知識出版社，1980
		高列過	東漢佛經疑問代詞“何等”“何”地位演變差異探究	《浙江教育學院學報》2009年第6期
		許理和	關於初期漢譯佛經的新思考	《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社，2001
6	伅真陀羅所問如來三昧經	史光輝	從語言角度判定《伅真陀羅所問如來三昧經》非支讖所譯	《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社2005年版
		許理和	關於初期漢譯佛經的新思考	《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社，2001
7	法受塵經	吕澂	安世高	《中國佛教》第二輯，知識出版社，1980
		胡敕瑞	中古漢語語料鑒別述要	《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社，2005
8	菩薩本緣經	顔洽茂 熊娟	《菩薩本緣經》撰集者和譯者之考	《浙江大學學報》（人文社會科學版）2010年第1期
		陳祥明	從語言角度看《菩薩本緣經》的譯者及翻譯年代	《長江學術》2010年第2期
9	曇無德羯磨	盧巧琴	東漢魏晉南北朝譯經語料整理研究（83—93頁）	浙江大學2009年博士學位論文
		顔洽茂 盧巧琴	失譯、誤題之經年代的考證——以誤題曹魏曇諦譯《曇無德羯磨》爲例	《浙江大學學報》（人文社會科學版）2009年第5期
		盧巧琴	東漢魏晉南北朝譯經語料的鑒別（101—116頁）	浙江大學出版社，2011
10	雜譬喻經	孫昌武	漢譯佛典翻譯文學選（下册247頁）	南開大學出版社，2005
		方一新 高列過	從詞語替换看一卷本《雜譬喻經》的翻譯年代	《語言學論叢》第四十一輯，商務印書館，2010
11	阿難問事佛吉凶經	方一新 高列過	舊題東漢安世高譯《阿難問事佛吉凶經》考辨	《中國典籍與文化論叢》第十輯，北京大學出版社，2008
12	般舟三昧經（一卷本）	汪維輝	從語言角度論一卷本《般舟三昧經》非支讖所譯	《語言學論叢》第三十五輯，商務印書館，2007

續表

編號	經名	辨考者	辨考論文、有關辨考的論述	論文出處
13	寶積三昧文殊師利菩薩問法身經	方一新 高列過	題安世高譯《佛説寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》考辨	《漢語史研究集刊》第十輯，巴蜀書社，2007
14	禪行法想經	吕澂	安世高	《中國佛教》第二輯，知識出版社，1980
15	大比丘三千威儀	王毅力	從詞彙角度看《大比丘三千威儀》的翻譯年代	《西南交通大學學報》（社會科學版）2011 年第 5 期
16	分別功德論	方一新 高列過	《分別功德論》翻譯年代初探	《浙江大學學報》（人文社會科學版）2003 年第 5 期
17	㮈女祇域因緣經	方一新	《佛説㮈女祇域因緣經》翻譯年代考辨	《漢語史學報》第七輯，上海教育出版社，2008
18	太子慕魄經	方一新 高列過	舊題安世高譯《太子慕魄經》翻譯年代考辨——兼論題竺法護譯《太子墓魄經》的年代問題	《文史》2008 年第 3 期
19	無量清淨平等覺經	香山 孝雄	《無量清淨平等覺經》漢譯考	《佛教文化》1990 年第 2 期
20	無量壽經	周睦修	《無量壽經》譯者考——以佛經語言學爲研究主軸	臺灣南華大學宗教研究所 2005 年碩士學位論文
21	興起行經	方一新	《興起行經》翻譯年代初探	《中國語言學報》第十一期，商務印書館，2003

第 三 章

從語言角度鑒别早期可疑佛經的方法和步驟

前輩時賢的相關考辨成果，對正確利用早期漢譯佛經極具參考價值。總結現有早期漢譯佛經考辨研究的方法、步驟，可爲我們鑒别更多可疑佛經，進而準確利用這些佛經提供參考。

第一節 比照對象的確立

早期可疑佛經的考辨離不開比較，在可靠的比照語料中確立恰當的比照對象，考辨的結論才能令人信服。

史光輝（2001）、（2009）考辨《大方便佛報恩經》時，多以《撰集百緣經》爲例，説明《大方便佛報恩經》的一些語言現象始見於三國譯經。從目前的研究成果看，把《撰集百緣經》歸入三國譯經，作爲考辨《大方便佛報恩經》的比照對象，不太妥當。[①]

一、比照語料的選取

如何選取可靠的比照語料？許理和（2001）就如何認定哪些是真正的東漢譯經提出的標準，對選取可靠的佛經語料具有廣泛的指導意義。

---

① 《撰集百緣經》已有一批學者作過考辨，認爲不是可靠的三國譯經，相關考辨成果見第二章。

（一）佛教經録的利用

恰當利用佛教經録等文獻學資料，對目前大藏經題署的早期譯經進行辨別，確定可靠的譯經，是考辨早期可疑佛經的第一步。

我國的佛教經録非常豐富。吕澂（1980a）引用的佛教經録就有16種。但以何種經録作爲參考依據，則應當斟酌。隋費長房《歷代三寶記》雖編撰時間較早，收録頗多，但考核不精，僞濫不少，向爲學者詬病。許理和（2001）的觀點是："我祇相信對古代譯經的最權威的記載，即杰出的目録編撰者、佛教學者道安於公元374年編的《衆經目録》，另外，在某些情況下也參考了4世紀初支愍度所編目録中的一些記載。"

《衆經目録》後散佚，其大部分内容保留於南朝梁僧祐《出三藏記集》。因此，對早期譯經的考辨而言，最爲可信的經録是《出三藏記集》。前文所述的國内外學者，都以此爲據對早期譯經的篇目進行考訂。

但僅僅依據經録確定可靠譯經，尚嫌證據不足。

如《四十二章經》。從經録來看，《出三藏記集》確已記載："《四十二章經》一卷（舊録云：《孝明皇帝四十二章》，安法師所撰録闕此經）右一部，凡一卷。……始於月支國遇沙門竺摩騰，譯寫此經。"（23頁）但關於此經，争論迄今。

吕澂（1979：21）："《四十二章經》不是最初傳來的經，更不是直接的譯本，而是一種經抄（詳見附録《四十二章經抄出的年代》一文）。就内容看，是抄自《法句經》，我們對出來的有二十八章，佔全經的三分之二。""我們認定此經是東晉初抄出的。其理由：一、此經最初見於東晉成帝時的《支敏度録》，所以它應出在此録之前。二、在惠帝時，道佛争論，王浮著有《老子化胡經》，説佛教是假造諸經，但未提到《四十二章》的名字，可見當時尚無此經，否則王浮決不會目睹這一所謂初傳佛典而不加以攻擊。因此，此經抄出的年限，最早不能超過《化胡經》，最晚不能晚於《支敏度録》。惠帝末年是公元三〇六年，成帝末年爲公元三四二年，大約就産生於此三十年之間。"吕澂撰有《四十二章經抄出的年代》①，專文論證此經爲僞經，可以參看。

對吕先生關於《四十二章經》的論斷，肯定有不同的看法。但吕先生

① 參見吕澂（1979：276）。

這段話提示我們，現存的《四十二章經》從内容和宗教史的角度看，與經録的記載並不一致。可見，經録只是考辨依據之一。

（二）佐證材料

許理和（2001）提出了三種佐證材料："一是譯經正文的注釋，二是當時或時代很早的序言和版本記録，三是某些經文在中國最早的佛經注解中被引用或提到過，或曾是漢後不久產生的重譯本所據的底本。"在本段的注釋中作者提到兩種注解："最早引用或提及漢譯佛經的注解有以下二種：一種是T1694《陰持入經注》（爲安世高的T603《陰持入經》作的注解，作者陳慧），另一種是見於T225第一卷的注解。T225《大明度經》的譯者已不可考，被誤認爲支謙所譯。參考Lewis R. Lancaster的文章《被認作支謙所譯的〈大明度經〉》，《華裔學志》第28期，1969年，第246—257頁。"

從目前的研究看，佛教類書也是確定可靠佛經篇目的重要依據。

季琴（2004）調查了編成於南朝梁天監十五年（516年）的《經律異相》之後發現："三國康僧會譯的《六度集經》被徵引15次，元魏慧覺譯的《賢愚經》被徵引58次，元魏吉迦夜共曇曜譯的《雜寶藏經》僅被徵引1次，卻隻字未提《撰集百緣經》；倘若《撰集百緣經》確爲三國支謙所譯，那麼像這樣一部在内容、篇幅上不亞於《六度集經》、《賢愚經》、《雜寶藏經》的作品，怎麼可能會受到僧旻、寶唱等人的如此冷落?"可見，舊題《撰集百緣經》不宜視作三國支謙譯經。

但有時，依靠佛教經録、類書這些文獻學資料，有些佛經篇目的譯者也不能確定。如《太子慕魄經》。方一新、高列過（2008b）調查顯示："佛教經録表明，南朝梁以前，只有題名竺法護所譯的《太子墓魄經》，而佛教類書的引文表明，南朝梁以前的《太子慕魄經》，就是題名爲安世高所譯的《太子慕魄經》。"可見文獻學的證據有時作用也是有限的。

許理和（2001）認爲："根據以上兩條，可以確認一些'里程碑式'的譯經，這些經文毫無疑問是已知的一些譯師翻譯的。"作者提到了安世高譯的《安般守意經》和支婁迦讖譯的《道行般若經》。

二、比照對象的確立

在可靠的比照語料中，根據考辨目標的不同，再進一步確定恰當的比照

對象。

考辨早期可疑佛經，著眼一般有二：真正的譯者和比較確切的翻譯年代。目標不同，確立的比照對象也就不同。

（一）譯者考辨

要考辨一部可疑佛經的譯者，比照對象一般選擇同一譯者的其他語料。

周睦修（2005）考辨《無量壽經》的譯者時，分别把該經與竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲的譯經相比，最後確認該經當爲竺法護所譯，而非後二者。

有關《撰集百緣經》的考辨，季琴（2004）、（2006）、（2008）、（2009），陳祥明（2009）等均把該經與支謙其他譯經進行比較，斷定該經不是支謙所譯。

（二）翻譯年代考辨

考辨可疑佛經的翻譯年代，比照對象一般選擇同時代的其他譯經。

有關《大方便佛報恩經》、《分别功德論》的考辨，方一新（2003a），方一新、高列過（2003）、（2005），史光輝（2001）、（2009）等多選取東漢的可靠佛經與其對比，以説明其不是東漢譯經。

確立了比照對象，許理和（2001）認爲："（4）用這些'里程碑式'的譯經來進行術語和風格的分析，以便明確各個譯經團體在詞彙和風格上一些各自的特徵。（5）根據第四點，再對現存譯經中道安和支愍度定爲漢代譯作的其他經文作考查，結果，有兩部應該排除。"也就是説，漢譯佛經的考辨最終還是要以對經文本身的考察爲參照點。

第二節　語言標準的提取

在考辨早期佛經中，東晉道安等已經注意利用譯經的文體、格式以及譯語，例如："又《首楞嚴三昧經注序》終[①]記載之僧祐法師之子注中轉載原道安録之記文云：

安公經録云：中平二年十二月八日，支讖所出，其經首略'如是我

① "終"，疑有誤。

聞'，唯稱'佛在王舍城靈鳥頂山中'。

由此可知，道安所見之此經本有中平二年翻譯之識語，經之起首無'如是我聞'句，直以'佛在王金[①]城'云云之文爲始。"[②]

遇笑容、曹廣順（1998）指出："語言是不斷發展變化的，不同時期的語言，在語法、詞彙上都會顯示出不同的特色。同樣，在同時期之內，不同的作者對語言的使用，也會有所不同。通過考查作品的語言，來判定作品的時代和作者，不僅是可行的，而且較單純依賴文獻記載更爲科學、可靠。"曹廣順、遇笑容（2000）認爲："作爲一種歷史文獻，每一種譯經都應該在語言上有其特徵，反映某一時代、作者的語言習慣。因此，我們有可能根據語言特徵來研究譯經的翻譯年代問題。"

隨着漢譯佛經語言研究的深入，目前學界對某些佛經的語言特徵已經有了明確的認識，從語言角度對可疑佛經進行考辨，對明確可疑佛經的翻譯年代、譯者都是大有幫助的。早期多從詞語的角度考察，後來，語法特點也成爲重要標準。

一、詞彙標準

以詞彙爲標準對早期可疑佛經進行考辨，學者們多從譯名（含音譯詞、意譯詞）、普通詞語、常用詞、俗語及固定格式等角度進行考辨。

（一）譯名（含音譯詞、意譯詞）

從佛經翻譯史看，早期佛經譯名具有明顯的個人特點和時代特點，可以爲譯者和翻譯時代的判定提供證據。許里和（1998：48）指出："對於中國佛教初期歷史而言，翻譯所選的文本的性質以及翻譯所用的術語，均揭示了漢代佛教的某種基本特徵。"[③]

吕澂（1980b）認爲《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《法受塵經》、《禪行法想經》不能確定爲安世高所譯，就是從"翻譯用語"的角度出發的。[④]

---

① "金"，當作"舍"。

② 見〔日本〕小野玄妙（1983：26）。

③ 按：許里和，即許理和。

④ 吕澂（1980b）認爲："從翻譯用語等對勘，《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《法受塵經》、《禪行法想經》四部是否世高所譯，尚有問題。"

小野玄妙（1983：19—20）認爲《四十二章經》從序文至正文均是僞作，“其證據可求諸文中使用之譯語，例如辟支佛、阿那含等，此均爲僧祐法師所謂新經之用語，亦即是筆者於本書所云舊譯時代之譯語，……《四十二章經》非寫於明帝代，經典本身即可提出充分證明。”許理和（2001）考辨《五陰譬喻經》和《佛真陀羅所問如來三昧經》時，其中有一個標準就是“術語”。①

在考辨早期可疑佛經的論文中，佛經譯名常常被作爲一個重要的標準。下面以《大方便佛報恩經》、《舊雜譬喻經》的考辨爲例作一説明。

首先看《大方便佛報恩經》。

林顯庭（1987）指出，《大方便佛報恩經》的一些佛經譯名，“顯爲東晉末鳩摩羅什來華主持譯經後，始爲佛學界普遍沿用者”，作者列舉的詞目如下：

梵文“anuttara samvaksambodhi”，《大方便佛報恩經》譯作“阿耨多羅・三藐三菩提”，而鳩摩羅什之前大多譯作“怛薩阿竭阿羅訶・三耶三佛”、“阿耨多羅三耶三菩”，三國支謙譯作“無上正真之道”，至鳩摩羅什方才譯作“阿耨多羅・三藐三菩提”。

梵文“Gandharva”，《大方便佛報恩經》譯作“乾闥婆”，而東漢譯經多作“乾遝和”或“揵遝和”，鳩摩羅什譯經改作“乾闥婆”。

史光輝（2001）、（2009）指出《大方便佛報恩經》有8個佛經譯名，東漢譯經並未使用。分别如下：

三國譯經始見之譯名：摩睺羅伽，東漢譯經只用“摩休勒”、“摩睺勒”；夜叉，東漢譯經作“閲叉”；涅槃，東漢譯經用“泥洹”、“般泥洹”；南無，東漢譯經有1例“和南”；如是我聞，東漢譯經用“聞如是”；耆婆，東漢譯經未見。

另外，“憍陳如”，東晉始見，東漢三國西晉譯經作“阿若拘鄰”、“拘鄰”；“緊那羅”，東漢用“真陀羅”、“甄陀羅”、“甄多羅”。

---

① 許理和（2001）認爲《五陰譬喻經》“無疑是早期譯經，但是它的風格和術語絶對不同於安世高及其譯經團體的譯文”；《佛真陀羅所問如來三昧經》“從風格和術語來看，它極有可能是真正的漢代譯經，儘管我們還不敢肯定它就是支婁迦讖所譯”。

上述佛經譯名的考察，爲斷定《大方便佛報恩經》非東漢譯經提供了重要證據。

再看《舊雜譬喻經》。

梁曉虹（1996）考察了三國吴康僧會譯《六度集經》和舊題吴康僧會譯《舊雜譬喻經》兩部經佛教專有名詞使用的異同：（1）太（泰）山（地獄）：這是《六度集經》常用的專有名詞，共出現近四十次，借用中國的東嶽泰山，指衆生六道輪回中的“地獄”；而在《舊雜譬喻經》中，卻未見一例，徑直意譯爲“地獄”或音譯爲“泥犁”。（2）四果：指信徒修行所達到的四種不同階段。《六度集經》習慣把須陀洹果意譯爲“溝港”，斯陀含果意譯爲“頻來”，而《舊雜譬喻經》對“四果”只用音譯。（3）佛的稱呼：《六度集經》喜歡在稱“佛”的同時，間也插稱“衆祐”，爲梵文的舊意譯詞；西晉以後，新譯爲“世尊”；《舊雜譬喻經》則一律稱“佛”。（4）除饉：《六度集經》多見，而《舊雜譬喻經》則均用音譯“比丘”。（5）緣覺：康僧會常説成“緣一覺”；“阿羅漢”，又常常音譯爲“應儀”、“應真”。這些均不見於《舊雜譬喻經》。

《六度集經》與《舊雜譬喻經》佛教專有名詞使用差别如此明顯，可見不是同一譯者所譯。

（二）普通詞語

普通詞語數量巨大，隨着社會的發展，其更新、變化也比較明顯。下面以《無量壽經》、《阿難問事佛吉凶經》的考辨爲例作一説明。

周睦修（釋德安）（2005）指出，“功作”、“國邑”、“勞苦”、“聖旨”、“姿色”、“壽終”、“遊履”、“消化”、“尋”、“底極”、“咨嗟”等詞的使用情況，《無量壽經》與竺法護譯經相似，而與佛陀跋陀羅、寶雲二者的譯經有明顯的差别，可見《無量壽經》應當是竺法護所譯。

方一新、高列過（2008a）指出，舊題東漢安世高譯《阿難問事佛吉凶經》中的9條詞語，可靠的東漢譯經都没有用例。如：“仁聖”、“諧偶”、“怨訟”，三國以後譯經始見；“康強”、“清高”，魏晉以降方有用例；“阿枉”、“正律”，西晉以後譯經始見；“逼促”，東晉以後譯經有用例；“估販”，北魏譯經始見。這些詞語的運用説明，《阿難問事佛吉凶經》不是東漢譯經，當然更不可能是安世高譯經。

（三）常用詞

汪維輝（2000：12—13）認爲："常用詞使用頻率高，經常出現在人們的口頭和筆下，很難作僞，是從語言角度判定作品時代的一個可靠根據。早期漢譯佛經中有許多譯人不明的'失譯'經，我們在研究中發現，從常用詞的角度去推定這些經的實際翻譯時代是一條有效的途徑（當然還要結合其他證據）。"學者從這個角度對《伅真陀羅所問如來三昧經》、《興起行經》、《大方便佛報恩經》、《菩薩本緣經》、《撰集百緣經》進行了考辨。[①]

如陳祥明（2009）考辨《撰集百緣經》時，所列語言證據包括"尋/覓"和"呼/喚"兩組常用詞，作者認爲："我們推測《百緣經》不是支謙譯經，其譯出年代很可能不早於東晉。"

（四）俗語及固定形式

俗語及固定形式字句簡練，通俗形象，也可以成爲佛經考辨的證據之一。

林顯庭（1987）認爲《大方便佛報恩經》不是東漢譯經，就運用了此類證據："後漢譯經，於大衆凝目瞻視世尊處，有譯作'努目看世尊'者，雖合經文原意而病在太質；鳩摩羅什譯經時，修改之爲'瞻仰如來，目不暫捨'或'瞻仰尊顏，目不暫捨'，以求信雅兼顧。今按：大方便佛報恩經論議品中即作'瞻仰如來，目不暫捨'。"

汪維輝（2007）認爲一卷本《般舟三昧經》非東漢支婁迦讖所譯時，也運用了此類證據，舉一例如下："一卷本用'助歡喜'，……支讖譯經只用'助歡欣'，僅見於《道》[②]，……在支讖譯經中，'歡欣'僅見於《道》，而未見於他經。《道》也用'歡喜'，但不跟'助'連用，……就'助歡喜：助歡欣'這一組合而言，一卷本和支讖譯經分用劃然。"

方一新、高列過（2008b）也列舉了《太子慕魄經》中"兩目並青"、

---

① 關於《大方便佛報恩經》，史光輝（2001）、（2009）考察了"側/邊"、"牧/放"等；胡敕瑞（2005）考察了"求、索/覓"、"呼/喚"、"見/看"等；關於《撰集百緣經》，季琴（2004）、（2006）考察了"看/視"、"牧/放"以及"腳"等；陳祥明（2009）考察了"尋/覓"、"呼/喚"等；另外，方一新（2003）考察了"疼/痛"；史光輝（2005）考察了"求/索"；陳祥明（2010）考察了"尋/覓"、"呼/喚"。

② 《道》，乃《道行般若經》的簡稱。

“乃如是也”、“求死不得，欲生不得”等，其可靠用例均不見於東漢譯經，可見舊題安世高譯的《太子慕魄經》不是東漢譯經。

二、語法標準

與詞彙相比，語法的變化相對緩慢，比較穩定，系統性比較強，更能顯示出時代特點、作者或譯者的個人特色。在考辨早期可疑佛經時，語法標準也被廣泛使用。

（一）句法

判斷句、被動式、疑問句、動補結構、處置式等，常被作爲辨僞的句法標準，另外，固定句式也被學者使用。

1. 判斷句

“是”字型判斷句是東漢以來發展成熟的新興句法現象。有關《大方便佛報恩經》、《撰集百緣經》、《菩薩本緣經》考辨的論文，都把判斷句作爲重要的句法標準之一。

如《大方便佛報恩經》。史光輝（2001）、（2009）指出：該經出現的助動詞修飾判斷詞“是”，東漢譯經未見，三國以後，此用法漸漸興起；“今……是”這一句式是三國以後譯經的常見句式，而東漢譯經則用“今……是也”。方一新（2003a）指出：該經“是”字判斷句的否定形式“非是”的出現次數和三國兩晉時期的譯經相近。

季琴（2004），陳祥明（2009）、（2010）等也把判斷句作爲標準之一，對《撰集百緣經》、《菩薩本緣經》的譯者和翻譯年代進行了考辨。

2. 被動式

漢語被動式類型多，歷時變化明顯。中古漢語的被動式很有特點，許多佛經考辨文章都以此爲鑒别標準之一。

曹廣順、遇笑容（2000）從“被”字句、“爲（見）”字句的出現頻率、所佔比例和“被”字後是否出現施動者這幾個方面進行分析，指出《舊雜譬喻經》所處的時代大致在三國前後。顔洽茂、熊娟（2010），陳祥明（2010）都指出：《菩薩本緣經》與支謙譯經被動式面貌差别明顯，認爲該經不是支謙的譯經。另外，方一新（2003a）、（2003b），方一新、高列過（2003）對《大方便佛報恩經》、《興起行經》、《分别功德論》的考辨也把

被動式作爲句法標準之一。

3. 疑問句

中古漢語時期，疑問句産生了許多新的形式，時代特色鮮明，很多文章都以此爲考辨的句法標準。這裏以《撰集百緣經》的考辨爲例作些介紹。①

季琴（2004）指出：帶“不審”疑問句，東漢《中本起經》有用例，支謙譯經及其他三國譯經没有，但《撰集百緣經》有9處；季琴（2004）、（2009）指出：從《撰集百緣經》“頗VP不”式反復問句的用例情況來看，該經更接近於南北朝譯經。

陳祥明（2009）比較了《撰集百緣經》與支謙18部譯經，指出在“頗（叵）、豈、寧”作疑問副詞的疑問句的使用上，《撰集百緣經》只用中古新興的“頗”，不用“豈”、“寧”；而支謙譯經恰好相反；同時，《撰集百緣經》與支謙譯經的選擇問句在關聯詞方面不同：前者“爲、爲是、爲當”三者並用，後者只用“爲”。目前的研究表明，“爲是”、“爲當”作選擇問句的關聯詞語分别不早於西晉和東晉，可見《撰集百緣經》的翻譯年代不早於西晉。

除判斷句、被動句、疑問句外，動詞連用格式、動補結構、處置式、存在句等，也被作爲句法標準，這裏就不一一列舉了。②

4. 固定句式

固定句式的形成發展具有比較明顯的時代特色，對考辨佛經的年代也很有幫助。這裏以對舊題東漢安世高譯《太子慕魄經》的考辨爲例作些説明。③

---

① 此類論文還有：史光輝（2001）；周睦修（釋德安）（2005）；方一新（2003a）、（2008）；方一新、高列過（2003）、（2008）；汪維輝（2007）；高列過（2009）；陳祥明（2010）。

② 以動詞連用格式爲考辨標準的文章有：曹廣順、遇笑容（2000）；季琴（2004）、（2009）；遇笑容、曹廣順（1998）。以動補結構爲考辨標準的文章有：方一新（2003b）。以處置式爲考辨標準的文章有：曹廣順、遇笑容（2000）。另外，王建軍（2003：305）從存在句和行爲動詞句的角度對《大方便佛報恩經》做了考辨。

③ 考辨《大方便佛報恩經》的文章以獨詞句“非也”爲鑒定標準的有：史光輝（2001）；方一新（2001）、（2003a）；考辨《佛説㮈女祇域因緣經》的文章，以“不減於”、“既……且……”、“初不/初無”、“了不可”等爲鑒定標準，見方一新（2008）；考辨《阿難問事佛吉凶經》的文章，把“且……且……”作爲鑒定標準，見方一新、高列過（2008a）。

方一新、高列過（2008b）指出，該經有些固定句式，見於三國、西晉以後的文獻。如："～怪所以"，譯者或年代明確的較早書證當爲三國、西晉的用例；"V著一面"，西晉以後譯經常見；"了不復"，佛典中可靠的用例較早見於西晉佛經；"未+動詞+頃"（"頃"表示時段），見於西晉以後的文獻；"動詞+取+賓語"（"取"没有實義），見於三國以來的典籍。

從這些固定句式看，這部《太子慕魄經》應該不是東漢譯經。

（二）詞法

在詞法標準中，虚詞非常常見，另外還有構詞法等。

1. 動詞

遇笑容、曹廣順（1998）考察了《六度集經》、《舊雜譬喻經》、《撰集百緣經》的完成動詞，發現《撰集百緣經》、《舊雜譬喻經》中"已"均佔很大優勢；《六度集經》中"已/竟"合起來，也有明顯優勢，但仍有從"迄/畢"向"已/竟"過渡的痕跡。可見《舊雜譬喻經》與《六度集經》可能不是同一譯者。

2. 副詞

以副詞爲考辨標準時，學者們分别從新興副詞、副詞的使用頻率、副詞的歷時更替等角度進行論證。下面各舉一二例。

新興副詞。如"定是"，方一新（2008）指出乃三國以後出現的新興副詞；又如"甚用"①，方一新、高列過（2008b）指出，這是一個西晉以後出現的新興副詞。

副詞的使用頻率。梁曉虹（1996）指出《六度集經》和《舊雜譬喻經》作狀語的程度副詞"大"的使用頻率不同：《舊雜譬喻經》中"大"較爲多見；類似的用法《六度集經》也有，但並不多見。遇笑容、曹廣順（1998）調查發現，《六度集經》總括副詞"都"的使用頻率相差很大。據此可以推斷，這兩部經可能不是同一譯者。

副詞的歷時更替。季琴（2004）、（2009）指出：在可靠的支謙譯經裏，

① "甚用"用在情感動詞前，表示"非常"之義，參見蔡鏡浩（1990：294）。但對於"甚用"的結構，季琴認爲乃副詞"甚"與介詞"用"連文而成，見季琴（2004）、（2009）。時良兵（2004）認爲"用"有詞尾傾向。

“稍”仍然佔優勢，然而在《撰集百緣經》裏“稍”卻銷聲匿跡，單音節副詞“漸”獨用多達44次，並且雙音節副詞“漸次”在《撰集百緣經》裏出現了11次。可見，《撰集百緣經》很可能不是支謙所譯。

3. 代詞

中古時期，漢語的代詞系統面貌發生了很多變化，這爲考辨早期可疑佛經提供了很好的鑒定標準。目前的考辨文章，以特指疑問代詞作鑒定標準的比較多。

（1）特指疑問代詞

以特指疑問代詞爲考辨標準時，學者們分別從新興詞語、使用頻率、用法、歷時更替等角度進行論證。下面各舉一二例。

新興特指疑問代詞。如：在考辨《大方便佛報恩經》時，方一新（2003a），方一新、高列過（2005）指出，該經中“何因緣故”、“以/因何事故”、“何處”、“何事”等，可靠的東漢譯經沒有用例。考辨《㮈女祇域因緣經》時，方一新（2008）指出，該經的時間疑問代詞“何當”、“久近”，東漢佛經未見。

疑問代詞的使用頻率。方一新、高列過（2005）考辨《大方便佛報恩經》時，指出：東漢佛經使用不多的“云何”在該經中廣泛使用；東漢佛經頻繁使用的“何等”，該經使用很少；東漢佛經中比較活躍的“何所”，在該經中呈現萎縮之勢；“何”在東漢佛經中的使用頻率比該經高。該經這幾個疑問代詞的使用面貌更接近魏晉南北朝時期的佛經。

疑問代詞的用法。方一新、高列過（2005）指出：“何因緣”與表示事物疑問的“何所”二者的用法，東漢佛經與《大方便佛報恩經》差別很大：東漢佛經“何因緣”用於原因疑問句41次，34例作狀語，1次作動詞賓語，5次作介詞“從”的賓語，1次單獨使用；而《大方便佛報恩經》中，“何因緣”也用於原因疑問句，有10例，但有9例都是作介詞“以”的後置賓語。東漢佛經表示事物疑問的“何所”，作賓語2例，1例作動詞後置賓語，1例作動詞前置賓語；《大方便佛報恩經》事物疑問句運用“何所”的12例，11例作動詞前置賓語，其中“何所作爲”7例，“何所歸依”4例，作介詞“爲”的前置賓語1例。

疑問代詞的替換。陳祥明（2009）指出：支謙譯經“所以者何”全部

用來詢問原因，而《撰集百緣經》未見“所以者何”，主要用“何因緣”、“何緣”、“何故”來詢問原因。盧巧琴（2009）、（2011）指出：安世高譯經常用“何以故”詢問原因，而《五陰譬喻經》卻用“所以者何”。

（2）人稱代詞

學者多以同一指稱下不同代詞使用頻率的差異作爲鑒别標準。

如第一人稱代詞。胡敕瑞（2005）指出：安世高譯經中第一人稱代詞幾乎都用“我”（共162例），只有2例“吾”，而這例外的2例正出現在《法受塵經》中，這可以作爲證明《法受塵經》不是安世高所出的證據之一。

第二人稱代詞。汪維輝（2007）指出：一卷本《般舟三昧經》第二人稱代詞用“汝”（共13見，其中“汝等”3見）；而支婁迦讖譯《道行般若經》一般用“汝”，但也用“若”。一卷本《般舟三昧經》不用“若”，與支婁迦讖不合。

（3）人稱代詞的複數表達

史光輝（2005）指出：支婁迦讖譯經常用“是曹、我曹、卿曹、若曹、曹輩、曹等輩、曹等”等來表達多數；而《伅真陀羅所問如來三昧經》中不見“曹”，只用“等”，這與支婁迦讖譯經很不相同。

4. *句尾語氣助詞*

以句尾語氣助詞作爲鑒别標準，學者大多從兩個方面切入考察：疑問句語氣助詞、語氣助詞的句型分佈。

疑問句語氣助詞。方一新、高列過（2003）指出《分别功德論》與東漢譯經疑問語氣助詞在使用頻率、種類及分佈比例、新興疑問語氣助詞“那”的使用等方面情況迥異，據此可以判斷該經不是東漢譯經。顏洽茂、熊娟（2010）對支謙一些可靠譯經中用於特指問句和是非問句的疑問語氣詞“耶”和“乎”的使用情況進行了調查，發現《菩薩本緣經》“耶”和“乎”的使用頻率（50∶8）不僅與支謙譯經（65∶112）很不相同，而且與其他三國時期譯經也不同。可見《菩薩本緣經》不像是支謙譯經，也不是三國譯經。

語氣助詞的句型分佈。汪維輝（2007）對一卷本《般舟三昧經》和支婁迦讖所譯《道行般若經》中的“耶”、“乎”、“也”三個句尾語氣詞作了

調查統計，如表：

	耶		乎		也	
	選擇問句	一般問句	選擇問句	一般問句	陳述句	疑問句
一卷本	0	0	0	3	11	4
《道》	6	25	6	26	111	0

作者進而對表格進行了説明分析：

第一，支婁迦讖多用“耶”，《道行般若經》中就有31例，有兩種用法：用於選擇問句，與“乎”搭配使用；用於一般疑問句。而一卷本《般舟三昧經》表示疑問語氣不用“耶”，而是用“乎”和“也”。第二，一卷本《般舟三昧經》“乎”都用於一般疑問句，而《道行般若經》中，“乎”用於一般疑問句和選擇問句。第三，《道行般若經》“也”全部用於陳述句，而一卷本《般舟三昧經》“也”用於陳述句和疑問句。

另外，助動詞、介詞、連詞、量詞、個案虚詞等，也有學者用作鑒別標準，這裏就不一一列舉了。①

5. 構詞法

方一新（2003a）指出，《大方便佛報恩經》的“～切”式詞語，多見於魏晉以後的典籍，可見該經不是東漢譯經；周睦修（2005）考察了《無量壽經》中的若干AA式、AABB式、雙動賓結構的詞語，指出該經應該是西晉竺法護所譯。

附帶説明的是，張詒三（2005）從詞語搭配的角度進行了考察，認爲《大方便佛報恩經》不是東漢譯經。②

① 以助動詞和量詞爲考辨標準的有：陳祥明（2010）。以介詞爲考辨標準的有：季琴（2004）、（2009）。以連詞爲考辨標準的有：胡敕瑞（2005）；方一新（2008）。以個案虚詞爲考辨標準的有：周睦修（釋德安）（2005）。

② 張詒三（2005：311—313）指出：“飲”與表示心理活動的名詞搭配使用，是在三國至南北朝的齊梁時代；而《大方便佛報恩經》中有三例“飲氣”，意思是忍氣吞聲，“氣”是“氣憤”，是表示心理活動的名詞。可見，該經的翻譯年代不會早於三國。

三、行文風格

時代不同，譯者不同，漢譯佛經的行文風格也不盡相同。因此，對可疑佛經的行文風格進行考察，也成爲考辨佛經的語言學手段之一。學者多從以下幾個角度著手。

（一）開頭語

周睦修（2005）指出："《無量壽經》序分包含了竺法護譯經常用的'一切大聖'、'神通'、'總持'、'辯才'等詞，這幾個用詞在語序上也與竺法護的譯經語序一致。《無量壽經》出現特殊規格的開場套語，是'竺法護譯經團隊'才有的語言特徵。"據此可知《無量壽經》當是竺法護所譯。

胡敕瑞（2005）以首句的差異作爲鑒别《法受塵經》非安世高所譯的證據之一："安世高譯經首句多是'聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園'，而此經首句是'聞如是，一時佛遊於舍衛國祇樹給孤獨園'。"

方一新、高列過（2007）調查發現，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》"聞如是：一時佛至羅閱祇耆闍崛山中，與千二百五十比丘俱"這樣的開頭，是東漢後期支婁迦讖以來才開始使用的句式，安世高譯經尚未見到。可見該經不應視作安世高譯經。

顏洽茂、熊娟（2010）指出：在可靠的支謙譯經中，有 20 部譯經首句都是"聞如是，一時佛在（遊）……"，其他三部佛經《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》、《太子瑞應本起經》、《了本生死經》的開場直接以"佛"開頭，而《菩薩本緣經》的開場語則與此都不同，第一句往往是"我昔曾聞"、"如我曾聞"（第三品爲"如我昔曾聞"）；第二句往往是"過去有王……"、"菩薩往昔（往世）"等，可見把《菩薩本緣經》視作支謙譯經是有問題的。

（二）結束語

出本充代考察了《撰集百緣經》和《賢愚經》的結束語："《撰集百緣經》中，每個故事結束時，一般用如下定型句（一百話中九十八話用了這一句）：爾時，諸比丘聞佛所説，歡喜奉行。而《撰集百緣經》第九八話《恒伽達緣》用的是如下表現：佛説此已，諸在會者信敬歡喜，頂戴奉行。（255a14）這一説法也抄襲了《賢愚經》《恒伽達品》中的如下表現：佛説

此已，諸在會者信敬歡喜，頂受奉行。(356a11)"① 出本充代博士把這一點作爲《撰集百緣經》抄譯自《賢愚經》的證據之一。

方一新、高列過（2007）指出，《實積三昧文殊師利菩薩問法身經》的結束語與安世高譯經差異明顯，表現爲三點：第一，安譯佛經都説"佛説是"、"佛説如是"、"佛説是已"等，不説"佛説是經"。第二，安譯佛經受衆比較簡單，通常是個人（如"阿難"）、比丘、諸菩薩等，也經常統稱"皆"；不像此經把"舍利弗羅漢、文殊師利菩薩、諸天人世間人民、龍鬼神"悉數列出。第三，末尾語，安譯佛經通常是"受行"、"皆歡喜"、"皆歡喜受（行）"、"皆大歡喜"等，不似此經云"一切歡喜，作禮而去"。因此可以判斷該經非安世高所譯。

（三）句子格式

就筆者所見，俞理明（1993：30）以四言格句式爲依據，對《四十二章》進行過考辨，指出："四言格約佔全部句數的一半，用字數佔百分之四十五，超過居第二位的五言句一倍以上。四言句本是漢語常見的文句，用例較多，但《四十二章經》中的這個比率，還是偏高的。具體到各章節來看，約三分之一的章節符合四言格文體標準；近半數的章節四言句不足全部句數的三分之一，其中不少章節是靠非四言的排比句來保持句式的整齊的。……從文體特徵來考慮，漢末譯經四言格的產生，使得抄經人能夠從部份以四言格寫成的經文中抄録經文，《四十二章經》的出現，當然也在漢末或者更晚些時候。舊説認爲《四十二章經》是最早的漢文佛經，但在支曜《成具光明定意經》以前，譯師們没有連用多個四言句的習慣，經文中的排比句也很少用，草創期譯師們在爲克服辭不達意而努力的時候，是無暇顧及詞句的雕琢的。……《四十二章經》是漢末以後產生的，它不可能是最早的漢譯佛經，它的來源也可能不只是一種經文，當然也有可能包括最早譯出的漢文佛經。"

（四）特定場合的套語

1. 對話形式

周睦修（2005）指出："當《無量壽經》的譯者使用'對曰'時，是

① 參見〔日本〕辛島静志（2006）。

用於下輩回答上輩的場合，全經 6 處没有例外。提問人所問的内容，多用在‘要求證實’的問句上，所問的多與‘是否見聞’有關，且答話人的回答簡潔，很多時候僅用二字或四字來答復。”竺法護譯經“無論是從語境或用法來看，都呈現出一種固定的對話形式或内容，與《無量壽經》相當”，“從與‘對曰’有關的對話形式來看，《無量壽經》與竺法護譯經在使用場合上的類型頗爲一致，佛陀跋陀羅、寶雲卻見不到類似用法，據此分析《無量壽經》應爲竺法護所譯。”

2. 出場套語

出本充代指出：《撰集百緣經》第九八話《恒伽達緣》和《賢愚經》第六話《恒伽達品》中的語詞更爲一致。《撰集百緣經》的其他故事中，表現主人公出家場面時，一般用如下定型句：

善來比丘。鬚髮自落，法服著身，便成沙門，精懃修習，得阿羅漢果、三明、六通，具八解脱。諸天、世人所見敬仰。

而在《撰集百緣經》第九八話《恒伽達緣》中，如下描寫同一場面：

於時，如來聽爲沙門。法服在體，使（v. l. 便）爲比丘。佛爲説法，心開意解，得阿羅漢果、三明、六通，具八解脱。(254c7f.)

這一説法顯然沿襲了《賢愚經》第六話《恒伽達品》中的如下表現：

於時，如來聽爲沙門。法衣在體，便成比丘。佛爲説法，心意開暢，成羅漢道、三明、六通，具八解脱。(355c11f.)

出本充代博士也把這一點作爲《撰集百緣經》抄譯自《賢愚經》的證據之一。①

最後還要説明的是，梁曉虹（1996）還從文體的角度對《舊雜譬喻經》

① 參見〔日本〕辛島静志（2006）。

作了考辨："總的説來，《六度集經》所譯時代較早，加之譯者康僧會的漢語水準又比較高，所以譯文典雅流暢，讀起來文言氣息比較濃；而後者因時代較後，故白話味道較足。"

近年來，從梵漢對勘的角度對可疑佛經進行考辨，也有學者嘗試，如出本充代博士等。筆者所見有限，姑且從略。

方一新（2003a）指出："通過語法、詞彙的某些用法來鑒定佛經的翻譯年代，還有許多問題有待於解決。比如，東漢和三國、西晉的時代較近，有些語言現象未必就能一刀兩斷，區分得一清二楚。又如，如何選擇鑒別的標準，提取作鑒别用的有價值的區别性語言特徵，也是十分棘手的事，鑒别標準提取得不準確，則結論可想而知。再如，古書浩如煙海，個人所見有限，説某種語言現象只見於某一時代或始見於何人何書，也很難説。"總體來看，從語言角度對早期可疑佛經進行考辨，詞彙、語法均是有效的手段，但怎樣利用這種手段，使考辨的結論更有價值，確實還需要進一步探索。

〔參考文獻〕

蔡鏡浩　1990　《魏晉南北朝詞語例譯》，江蘇古籍出版社。

曹廣順　遇笑容　2000　《從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以〈舊雜譬喻經〉爲例》，《漢語史研究集刊》第三輯，巴蜀書社。

陳祥明　2009　《從語言角度看〈撰集百緣經〉的譯者及翻譯年代》，《語言研究》第1期。

陳祥明　2010　《從語言角度看〈菩薩本緣經〉的譯者及翻譯年代》，《長江學術》第2期。

方一新　2001　《〈大方便佛報恩經〉語彙研究》，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第5期。

方一新　2003a　《翻譯佛經語料年代的語言學考察——以〈大方便佛報恩經〉爲例》，《古漢語研究》第3期。

方一新　2003b　《〈興起行經〉翻譯年代初探》，《中國語言學報》第十一期，商務印書館。

方一新　2008　《〈佛説㮈女祇域因緣經〉翻譯年代考辨》，《漢語史學報》第七輯，上海教育出版社。

方一新　高列過　2003　《〈分别功德論〉翻譯年代初探》,《浙江大學學報》(人文社會科學版)第5期。

方一新　高列過　2005　《從疑問句看〈大方便佛報恩經〉的翻譯年代》,《語言研究》第3期。

方一新　高列過　2007　《題安世高譯〈佛説實積三昧文殊師利菩薩問法身經〉考辨》,《漢語史研究集刊》第十輯,巴蜀書社。

方一新　高列過　2008a　《舊題東漢安世高譯〈阿難問事佛吉凶經〉考辨》,《中國典籍與文化論叢》第十輯,北京大學出版社。

方一新　高列過　2008b　《舊題安世高譯〈太子慕魄經〉翻譯年代考辨——兼論題竺法護譯〈太子墓魄經〉的年代問題》,《文史》第3期。

高列過　2009　《東漢佛經疑問代詞"何等""何"地位演變差異探究》,《浙江教育學院學報》第6期。

胡敕瑞　2005　《中古漢語語料鑒别述要》,《漢語史學報》第五輯,上海教育出版社。

季　琴　2004　《三國支謙譯經詞彙研究》,浙江大學博士學位論文。

季　琴　2006　《從詞彙的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》,《宗教學研究》第4期。

季　琴　2008　《從詞語的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》,《中國典籍與文化》第1期。

季　琴　2009　《從語法角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》,《語言研究》第1期。

梁曉虹　1996　《從語言上判斷〈舊雜譬喻經〉非康僧會所譯》,《中國語文通訊》第四十期。

林顯庭　1987　《大方便佛報恩經纂者考及其唐代變文》,《中國文化月刊》第九十一期。

盧巧琴　2009　《東漢魏晉南北朝譯經語料整理研究》,浙江大學博士學位論文。

盧巧琴　2011　《東漢魏晉南北朝譯經語料的鑒别》,浙江大學出版社。

吕　澂　1979　《中國佛學源流略講》,中華書局。

吕　澂　1980a　《新編漢文大藏經目録·新編漢文大藏經目録説明》,齊魯書社。

吕　澂　1980b 《安世高》,《中國佛教》第二輯，知識出版社。

時良兵　2004 《支謙譯經副詞研究》，南京師範大學碩士學位論文。

史光輝　2001 《東漢佛經詞彙研究》，浙江大學博士學位論文。

史光輝　2005 《從語言角度判定〈伅真陀羅所問如來三昧經〉非支讖所譯》,《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社。

史光輝　2009 《從語言角度看〈大方便佛報恩經〉的翻譯年代》,《古漢語研究》第3期。

汪維輝　2000 《東漢—隋常用詞演變研究》，南京大學出版社。

汪維輝　2007 《從語言角度論一卷本〈般舟三昧經〉非支讖所譯》,《語言學論叢》第三十五輯，商務印書館。

王建軍　2003《漢語存在句的歷時研究》，天津古籍出版社。

顏洽茂　熊　娟　2010 《〈菩薩本緣經〉撰集者和譯者之考》,《浙江大學學報》(人文社會科學版）第1期。

俞理明　1993 《佛經文獻語言》，巴蜀書社。

遇笑容　曹廣順　1998 《也從語言上看〈六度集經〉與〈舊雜譬喻經〉的譯者問題》,《古漢語研究》第2期。

張詒三　2005 《詞語搭配變化研究》，齊魯書社。

周睦修（釋德安）2005 《〈無量壽經〉譯者考——以佛經語言學爲研究主軸》，臺灣南華大學宗教研究所碩士學位論文。

〔荷蘭〕許里和　1998 《佛教征服中國》，李四龍、裴勇譯，江蘇人民出版社。

〔荷蘭〕許理和　2001 《關於初期漢譯佛經的新思考》，顧滿林譯，《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社。

〔日本〕小野玄妙　1983 《佛教經典總論》，楊白衣譯，臺北新文豐出版公司。

〔日本〕辛島静志　2006 《〈撰集百緣經〉的譯出年代考證——出本充代博士的研究簡介》,《漢語史學報》第六輯，上海教育出版社。

第　四　章

早期可疑佛經語言鑒别標準的選取原則

第一節　中土疑僞文獻辨考的語言鑒别標準

不僅僅是漢譯佛經，中土文獻也頗多疑僞之作，學者多所辨考。其中不少成果對我們考辨早期可疑佛經很有啓發和幫助。① 相關成果擇要簡介如下。

一、各家對語料鑒别要素的認識

楊伯峻（1956/1979：323—348）曾對《列子》進行過鑒别工作，他説："從漢語史的角度來鑒定中國古籍的真僞以及它的寫作年代應該是科學方法之一。這道理是容易明白的。生在某一時代的人，他的思想活動不能不以當日的語言爲基礎，誰也不能擺脱他所處時代的語言的影響。儘管古書的僞造者在竭盡全力地向古人學舌，務使他的僞造品足以亂真，但在摇筆成文的時候，無論如何仍然不可能完全阻止當日的語言的向筆底侵襲。這種侵襲

① 前輩學者很早就注意從語言的角度考察疑僞著作，如 20 世紀 20 年代，何定生撰《尚書的文法及其年代》，影響很大，如今知之者已經很少了。可參看山東大學王學典、李梅、孫延傑著《顧頡剛和他的弟子們》（增訂本）（中華書局，2011）第三章、臺灣中研院文哲所主辦《中國文哲研究通訊》第 20 卷第 2 期（2010 年 6 月）"何定生教授紀念專輯"。顧頡剛先生"古史辨"一派對古書年代的考辨注意從詞語、文法著眼，吕思勉、童書業編著《古史辨》（共七册）也有相關成果，值得參考。本條注蒙真大成博士檢示，謹致謝忱。

不但是不自覺的，甚至有時是不可能自覺的。……由此，我們可以肯定，如果我們精通漢語史，任何一部僞造的古籍，不管僞造者如何巧妙，都能在語言上找出他的破綻來。我們根據這些破綻，便可以判明它是僞書，甚至鑒定它的寫作年代。"

從語言學的角度看，語音、語法、詞彙三要素中，語音、語法都是公認的考察作品年代、鑒别語料的要素，唯獨對詞彙的看法有分歧，有學者把它當作鑒别標準，有的則不然。不妨看看諸家的相關論述。

（一）看重詞彙標準

早期的鑒别工作，比較看重詞彙標準。

徐復（1958/1990：317—332）對《孔雀東南飛》的寫作年代作過考察。他説："我們知道語言中的詞彙，它是最現實的，也是變化最敏感的東西，只要時代一有了變化，它就跟着産生了新的詞語。所以要推測一篇作品的寫定年代，只有從詞彙中去尋求，才能得出較爲正確的結論。有人單看幾個韻部和語法的變化，那是要慢得多的，有時整整幾百年時間，它們還是很少變化。""古韻和語法上的一些變化，在考證年代上，只作爲輔助的辦法，當有了語言上别種强有力的證據時，這些事例可以作個次要的證據的。"

劉禾（1980）、張永言（2006）從詞彙史的角度，對《列子》的寫作年代作了進一步的考訂。劉禾（1980）指出：《列子》中"朕"、"吾"、"弗"的用法，以及"眼"的詞義及"乞兒"的構詞，都與先秦不同，而多與漢以後的用法相近，《列子》不可能是先秦的作品。張永言（2006）指出："在語文運用上《列子》作者的主觀意圖是要'自示身屬先秦，乃不知有漢，無論魏晉'。然而一個人在寫作時畢竟擺脱不了當代文學語言和方言口語的影響。如果我們以歷史語言學的眼光進行觀察，就不難在他的書裏發現不少晚漢魏晉時期行用的新的語言成分，特别是詞彙成分。""《列子》在語言運用上的傾向是力求趨古就雅，然而其中仍然出現了不少新的詞彙語義成分，包括口語成分，顯然它們是在作者無意之中進入他的作品的。"還説："迄至今日，《列子》是出於晉人之手的僞書幾乎已經成爲學者們的共識，但是在論證上仍然存在着某些缺欠，主要是從語言史的角度所作的考察還遠遠不夠。第一，涉及的詞語爲數尚少。……第二，所討論的基本上都是虚詞，幾乎没有涉及實詞。第三，大抵只是論證這些詞語或用法非先秦所有，

確指爲魏晉時期的新詞新義的例證過少。"[①] 2010 年，宗静航（2010a）、（2010b）對《古文尚書》和今本《尚書孔傳》的考辨，也以詞語作爲考辨依據。

（二）看重語法標準

遇笑容、曹廣順（1998）認爲："語法由於具有較強的系統性和穩定性，更能顯示出作者、時代的特色，所以，本文試圖通過對兩種佛經語法的研究和對比，確定兩種譯經是否譯自一人之手。"

有學者主張語法、詞彙並用。以語法爲主，詞彙爲輔。

江藍生（1987/2000：320—337）對稗海本《搜神記》作過考辨，認爲："用來擔當鑒定標準的語言現象有語法和詞彙兩個方面，與詞彙相比，語法方面的現象更具有規律性、普遍性，因而也更可靠些；詞彙方面，由於我們畢竟不能遍覽群書，見聞難免漏闕，所以詞彙方面的現象難以與語法方面的同等對待，把它們作爲參考鑒定詞比較合適。"

（三）語音、語法、詞彙並用並重

在具體實踐中，一些學者是兼顧了語音、語法和詞彙的，例如，劉堅（1982）從語音、語法和詞彙三方面考證了《大唐三藏取經詩話》一書的寫作年代。高本漢（1952/2005：306）從語法、詞彙方面對明清五部白話小説作了比較研究。[②]

有學者明確提出，語法、詞彙標準應該並重。

針對江藍生（1987）的意見，汪維輝（2000）認爲："江先生的這一看法在現今具有一定的代表性，應該説不無道理。不過我想強調的是，詞彙同樣具有時代性，一個詞或一個義項始見於何時，雖難以説得絶對準確，但大體上是可以考定的。尤其是一些在歷史上有過歷時更替關係的常用詞（包括語法研究中常説的同一個句式框架内的虚詞興替），它們的發展變化很有規律，時代性尤爲明確。……'求、索—尋、覓—找'這一組歷時同義詞

---

① 該文原題爲《從詞彙史看〈列子〉的撰寫時代——爲祝賀季羨林先生八十華誕作》，原載《季羨林教授八十華誕紀念論文集》（上）（江西人民出版社，1991），後收入作者《語文學論集》（增補本）（語文出版社，1999）360—392 頁。張先生後來又有修訂稿，刊於《漢語史學報》第六輯第 1—18 頁，上海教育出版社，2006。

② 高本漢原文筆者未見，此據蔣紹愚（2005：306）。

具有明顯的階段性，它跟語法現象一樣有很強的規律性和普遍性。運用這種證據，可以幫助我們有效地推定一部作品的下限年代。因此我認爲，從語言角度鑒定古籍年代，詞彙也應該是一項重要的依據，至少跟語法現象有着同等的價值，甚至可能比語法方面的證據更可靠，因爲一般來説，詞彙比語法變得快，時代性更強。而在目前的此類工作中，對詞彙尤其是實詞方面的證據尚未給予足夠的重視，這跟詞彙史研究落後於語法史因而導致人們對詞彙演變的系統性認識不足有着直接的關係。"

二、鑒別標準的選取原則

語言鑒別標準的選取對鑒別結論影響很大。袁賓（2003）提出了確立"語言鑒別標誌"的問題，認爲："從漢語史學界的研究實踐來看，此項工作（引者按：指文獻鑒別工作）成敗得失的關鍵之一就是能否找到恰如其分的、有較強鑒別功能的語言標誌。""一個可靠的鑒別標誌可能要反復研究、反復檢驗，經過多次驗證修訂之後方可確立。……語言鑒別標誌的先行性研究還是一項牽涉面很廣、綜合性很强、極具開拓意義的課題。"

1. 語言鑒別標誌的特徵

"有較強鑒別功能的語言標誌"有哪些特徵呢？曹廣順、遇笑容（2000）認爲應該是"規律性強、普遍性好的"："要從語言上判定譯經的翻譯年代問題，就必須首先找出可以作爲標準使用的語言特徵。而這種特徵，如我們曾指出的，必須是規律性強、普遍性好的。""用語言標準給古代文獻斷代或判定作者，是一種較可靠並行之有效的辦法，已經有許多學者作過有益的嘗試。在這種研究中，最重要，也是最困難的，應是選定語言標準。這些標準必須普遍性好、規律性強，只有如此，它們才可能廣泛使用、才可能得出準確、可靠的結論。"

2. 可以作語言鑒別標準的語言現象

梅祖麟（1984）說："我們從語言史的角度去考訂文獻的作期，一般只有新興和衰落這兩種語言成份可以利用。如果知道某個新興的語言成份在甲年才出現，那麼含有這成份的文獻可以斷定是寫在甲年之後；如果知道某個在衰退過程中的語言成份到乙年完全消失，那麼含有這成份的文獻可以斷定是寫在乙年之前。"

日本學者佐藤晴彦（1986、1988、1990、1992/2005：316）認爲“最普通的常用詞彙、語法”可以作爲斷代的標準。佐藤先生對明代馮夢龍編纂的《古今小説》、《警世通言》和《醒世恒言》的語言作過深入的研究，試圖區分、考定“三言”中哪些是宋元作品，哪些是明代作品。“佐藤晴彦採取的方法是這樣的：不是把很難的特殊詞彙作爲斷代的標準，而是以最普通的常用詞彙、語法作爲斷代的標準。這是因爲，特殊的詞彙數量少，而且容易被有意地模仿；常用詞彙、語法卻能真實地反映出時代差異。”①

3. 語言鑒別標準的選取原則

（1）量的原則

梅祖麟、佐藤晴彦兩位學者論述的角度不同，但都牽涉到語言鑒別標準的“量”這個問題。新興、衰落、最常用等，都與“量”密切相關。

梅祖麟（1984）已經指出，新興和衰落的語言成分出現頻率不會太高，相關的文獻數量也有限，考訂新興成分出現的上限和衰落成分消失的下限也會碰到種種困難。因此，梅文提出了“量”的觀念。説：“過去注重新舊成份的有無，是質的觀念。如果改用比例多少這種量的觀念，再計算各時代新舊成份比例的資料，或許能把可以用來斷代的語言資料的範圍擴大。”梅氏以近代漢語中“便”和“就”的歷時更替爲例。在表示時間副詞時，早期用“便”，元代開始用“就”，元明是“就”字替代“便”字的過渡階段。作者經過調查統計，把“便”、“就”更替過程分爲三個時期：（1）1200年到1300年，副詞“就”不見或罕見；（2）從1300年到1400年，“就”字少見；（3）到1450年以後，“就”字的出現頻率已經超過了“便”字。因此，作者劃定出一個根據“便”和“就”的使用比例進行作品斷代的標準：（甲）“便”、“就”比例超過6：1（如5：1，4：1等）的作品必然是寫在1300年以後，超過3：1必然寫在1350年以後；（乙）“便”、“就”比例等於或超過1：1.5（如1：2，1：3等）的作品必然是寫在1400年以後；（丙）以上的標準只能用來確定某篇作品晚出，不能確定某篇早出。

曹廣順（1987）對梅文涉及的相關問題作了討論。儘管梅祖麟的統計

① 蔣紹愚（2005：316）。

分析還是粗綫條的，其對“便”、“就”歷時替換的劃分也未必準確，但梅氏提出了注意“量”的觀點並作了嘗試，值得重視。

在考辨《大唐三藏取經詩話》時，袁賓考察了被動句的相關數據。袁賓、徐白（1998）列舉了兩項指標：（1）“被”字引入主動者的句型在全部被字句裏所佔比例；（2）被字句與處置式（將字句、把字句）的混合句型在全部被字句裏所佔比例。袁賓（2000）又根據（1）被字句中謂語動詞帶後加成分（賓語、補語或助詞）的句型在全部被字句裏所佔比例、（2）多小句被字句兩項指標，把《取經詩話》和《文選》、《世説新語》、《百喻經》、《敦煌變文集》、《祖堂集》、《兩種元刊平話》等作品作縱向的比較，發現《取經詩話》這四項指標均指向元代前後，因據此推測該書寫定於元代前後（約十三、十四世紀），其方言基礎是北方話。①

（2）優先原則

第一，標準清楚、成熟者優先

前面我們説，語法、詞彙應該兼顧並重，是説在預備考察的過程中，把語法、詞彙綜合起來考慮，提取鑒别句式和鑒别詞。但具體情況應作具體分析，在其中一個要素面貌尚不清楚的情況下，可以重點考慮面貌清楚或比較清楚的要素，换句話説，如果語法標準已有定論，而詞彙標準尚不清楚，則以語法爲主；反之亦然。

譬如，《列子》體現出來的語法特點和先秦典籍的差異並不明顯，即書中存有多少魏晉時代的語法成分並不清楚；而書中有許多後代詞彙成分甚明，故可以以詞彙爲主，語法爲輔。

總起來説，由於漢語史各領域内部發展的不平衡，語音、語法史研究一直走在詞彙史研究的前面，加之中古、近代漢語詞彙面貌至今尚不很清晰，故除了少數著作外，以詞彙爲主的可能性並不大。

第二，鑒别值高者優先

應該指出，同屬某一標準的，因爲典型性、使用頻度、區别性特徵等方

① 汪維輝（2010）對袁賓（2000）的看法提出質疑。汪先生指出：藏於日本的刻本《大唐三藏取經詩話》、《新雕大唐三藏法師取經記》有宋槧和元槧兩説，迄無定論。日本建長二年的《高山寺聖教目録》可以確證兩書至遲在1250年之前已經入藏高山寺，它們都是南宋刻本，與元代没有關係。

面的差異，其鑒别價值可能是不同的，這應該引起研究者的注意。例如，同樣是語法標準，不同的句式、虚詞，其鑒别值可能有别。在考察相關成分而結果不一致時，應該信從鑒别值高者，也就是採用鑒别值高的標準優先的原則。

譬如，就《大唐三藏取經詩話》而言，被字句的鑒别價值高，而其他句式、虚詞則相對要低一些。當幾項標準的指向有出入時（這種情況並不多見），應該堅持鑒定值高者優先的原則。

第二節　早期可疑佛經語言鑒别標準的選取原則

漢譯佛經與中土文獻的語言面貌頗有差異，其語言鑒别標準也有自身的特點。筆者學識淺陋，所涉有限，這裏結合已有的考辨成果，主要談談詞彙、語法標準的選取原則，其他方面暫不涉及。

一、詞彙標準

我們認爲，就佛典鑒别而言，詞彙鑒别詞可以大致上分爲普通語詞和譯名。普通語詞主要指傳統意義上的實詞，如動詞、名詞、形容詞、代詞中的單音詞、複音詞等，主要指具有歷時更替變化或是反映當時口語的這兩類性質的詞。譯名主要指佛教專有名詞、人名、地名等的音譯詞、音義結合詞和意譯詞。

（一）普通鑒别詞的提取原則

普通語詞總量龐大，系統性差，要找到具有典型意義、規律性强、具有區别性特徵的鑒别詞，談何容易。方一新（2009）對此作了論述，主要内容如下：

1. 常用性：量的原則

所謂“量的原則”、“常用性”，指有一定的出現頻率，用例不能太少。詞彙的總量很大，但極爲分散，系統性較差。如果没有一定的量，就很難作爲一個具有説服力的鑒别詞。也就是説，作爲一個鑒别詞，必須有一定的使用量，並非偶一見之。這是首先要注意的。

文章以“欺誑”、“露地”、“傍邊”爲例，説明了這一原則，同時指

出：所謂“量的原則”（有一定的量）也只是一個籠統模糊的說法，到底多少以上算是有一定的量，不好把握。同時，對“量”也應該作具體的分析；光有一定的量還不行，還必須考慮用例的分佈，即在相應年代（中古時期）的分佈，最好有分朝代的定量統計。

2. 規律性：可以類推的原則

所謂規律性，指的是可以類推。是說選擇的鑒別詞，應該具有一定的發展規律、具有可推導性，而非孤立的單個的詞語。

文章以“～切”式複音詞爲例，說明了這一原則。

3. 聯繫性：詞彙的系統原則

詞彙是一個系統，詞與詞之間，往往具有千絲萬縷的聯繫。提取一般鑒別詞，應注意詞語之間的聯繫與比較。

（1）注意佛典詞語之間的聯繫

詞彙儘管量大，系統性差，但詞語與詞語之間，往往有各種各樣的聯繫。如果下功夫，作有心人，總會發現一些內在的聯繫與差別。相反，如果沒有很好地把看似很散的詞語聯繫起來，孤立地就一詞論詞，其結論可能會產生偏差。

文章以“坌身”爲例，說明儘管東漢譯經没有用例，但東漢譯經出現“坌”，則應聯繫“坌”單用、組合連用的相關詞語進行考辨。

（2）注意佛典與中土典籍的聯繫

談到詞語之間的聯繫性，還應該注意佛典與中土典籍的聯繫與比較。從中古詞彙的發展演變來看，既有中土典籍受到佛典影響的情況，也有佛典受到中土典籍影響的情況。有時候，聯繫中土典籍的發展、演變，或能發現詞語更替的綫索，找出其嬗變的軌跡。

文章以“不減”爲例，説明這一原則。

4. 時代性：更替的原則

在提取鑒別詞進行考辨時，在説明何時用何詞的基礎上，倘若能再進一步説明所考辨的年代使用的是什麼詞，如何更替的，則可藉以梳理清楚詞義發展的脈絡，更具説服力。

文章以“欺/欺誑”、“疲頓”爲例説明這一原則。

（二）外來詞的選取原則

與普通語詞相比，譯名肯定不是佐藤晴彥所言之“最普通的常用詞彙”[①]，但從漢譯佛經實際看，早期佛經譯名時代特點鮮明，不同譯者的譯名也各有特點，可爲翻譯時代和譯者的判定提供證據。已有考辨成果也表明，譯名是一個非常重要的鑒别標準。[②]

1. 歷時原則——譯名的演變

早期譯經的佛教名詞術語，多採用音譯的方式進行。而隨着譯經年代的不同，這些音譯或意譯詞也産生了變化，呈現出明顯的時代烙印。方一新（2008）對此作了翔實的論述，主要内容如下：

（1）首見例

所謂“首見例”，是説根據某一譯名詞首次出現的詞例，推考佛經的翻譯年代或譯者。語言是人類日常交往的工具，根據語言的社會性屬性，一個佛經名詞術語，總有首次出現的時候，然後才可能推廣、使用開來。根據某一譯名首次出現的時代，即可從一個方面（或作爲一條佐證），推知疑、佚佛經的翻譯年代。

“首見例”，包括兩種情況：一種是没有異譯的譯名，如“薩薄”；另一種是有異譯的譯名，如“隨藍”。

（2）異譯例[③]

在早期翻譯佛經中，一個名詞、術語用什麽樣的漢語對譯，並無一定之規，大體相當即可。這造成了不少譯名都有兩個以上的譯法、名稱繁多的弊端。而這看似不統一的五花八門的譯名，倒往往反映了不同時期、不同譯者的譯法，爲考辨可疑佛經的年代、譯者提供了參考。

“異譯例”又有以下幾種情況：

其一，同爲音譯詞，用詞不同。如“婆南/和南/南無・南謨・那模”、“泥洹・般泥洹/泥曰・般泥曰/涅槃”。

其二，同爲音譯詞，譯名有縮略、全稱之異。如：“閻浮/閻浮提”、

---

① 蔣紹愚（2005：316）。

② 相關考辨成果詳見第三章。

③ 作者自注：本文所述的“異譯例”與“首見例”，明顯有交叉的情況，尤其是“首見例”的第二種情況，更是如此。可見這兩種類型的劃分並不很科學，姑存之以就正於大方。

"怛薩/怛薩阿竭"。

其三，語序不同，如"聞如是/我聞如是/如是我聞"。

2. 共時原則——譯名的個人差異[①]

即使是翻譯活動時間相近的不同譯者，其譯經中佛經譯名的差異也非常明顯。以東漢譯者爲例，支婁迦讖譯經時間是在公元 179 到 190 年之間，安玄、嚴佛調翻譯《法鏡經》約在公元 180 年前後，譯經時間非常接近；另外，支曜翻譯《成具光明定意經》約在公元 200 年左右，康孟詳等人於公元 197 年翻譯了《修行本起經》，公元 207 年翻譯了《中本起經》，譯經時間也非常接近，但其佛經譯名差異還是很明顯的。顧滿林（2002）分析了東漢諸位譯經者的特點："支讖：把音譯運用到最大限度"；"安玄、支曜：崇尚意譯，排斥音譯"；"康孟詳等人：音譯意譯各得其所"。佛經譯名的共時差異也爲相關佛經辨考提供了依據。

比如《伅真陀羅所問如來三昧經》，一般認爲是東漢譯經，但是否支婁迦讖所譯，尚有爭議。[②] 史光輝（2005）分析了該經佛經譯名與支婁迦讖佛經譯名的差異：有"怛薩/怛薩阿竭"、"優鉢華/優曇鉢華"、"羅漢/阿羅漢"、"分衛/分越"等，指出該經非支婁迦讖所譯。

二、語法標準

與詞彙相比，語法規律性和系統性較強，時代特色和個人特色比較明顯，但語法變化相對緩慢，因此在選擇語法標準的時候，筆者以爲應當考慮以下原則。

（一）時代性原則

所謂"時代性原則"，即以考辨語料中新質語法現象和舊質語法現象的使用面貌，作爲考辨翻譯年代的重要證據。

季琴（2004）、（2009）指出，從語法現象看，《撰集百緣經》使用了新質，而支謙沿用了舊質。可見該經的翻譯年代不早於三國。例證如下：

---

① 不同時代的譯者，其佛經譯名的差別我們認爲應該歸入歷時原則中。這裏關注的重點是翻譯活動時間相近的不同譯者佛經譯名的差異。

② 詳見前文相關論述。

引進偕同對象的介詞，東漢佛經、支謙譯經用“與”，而《撰集百緣經》有9例使用“共”。劉堅認爲“共”作引進偕同對象的介詞大致始於南北朝。

表“逐漸”義的副詞，《撰集百緣經》使用“漸”、“漸次”（“漸”單用44次，“漸次”11次），未使用“稍”、“稍稍”；而支謙可靠譯經使用“稍”、“稍稍”、“漸”3個（“稍”18次、“稍稍”12次、“漸”7次）。唐賢清認爲“漸”作表“逐漸”義的副詞始於兩漢。

（二）典型性原則

所謂“典型性原則”，即以語法史上變化比較明顯的句式、詞法現象作爲鑒別依據。

曹廣順、遇笑容（2000）選取了動詞連用格式、處置式和被動式作爲考辨的語法標準，因爲這三種句式“是魏晉南北朝時期漢語變化最爲明顯的3種語言現象，也是中古漢語中3種最重要的發展變化”，這些句式的出現與否，“應該是作品時代特徵的有力標誌”。

總結目前學界有關漢語語法史、佛經考辨的相關研究成果，被動式、處置式、疑問句、判斷句、動補結構、動詞連用式、完成式等句法現象，副詞、介詞、連詞、代詞、助詞、詞綴等詞法現象，都是變化比較明顯的語法現象，可以考慮作爲鑒別標準。

（三）量的原則

所謂“量的原則”，即以每種語法現象的使用頻率，各種語法現象之間分佈的差異等作爲鑒別的依據。量的原則的運用，是語法鑒別標準更爲細緻準確的保證。

史光輝（2005）分析了幾個疑問代詞在《伅真陀羅所問如來三昧經》與支婁迦讖譯經中的使用比例：表事物疑問的句子中，《道行般若經》“何等”佔優勢，而《伅真陀羅所問如來三昧經》“何”佔絶對優勢；表原因疑問的句子中，《道行般若經》與《般舟三昧經》“何以故”佔優勢，而《伅真陀羅所問如來三昧經》“云何”佔絶對優勢。

方一新、高列過（2005）考察了《大方便佛報恩經》的疑問代詞，發現“云何”、“何等”、“何所”、“何”等四個疑問代詞，東漢佛經與該經都在使用，但使用頻率不同。《大方便佛報恩經》中這幾個疑問代詞的使用面

貌更接近魏晉南北朝時期的佛經。

隨着研究的不斷深入，如何更科學地使用上古、中古、近代漢語語料應該提上研究日程。在篳路藍縷的草創階段，語料的真僞、純駁問題似乎可以忽略，但到了今天，學術研究的科學性、真實性既是時代對我們提出的更高要求，也是我們孜孜以求的更高目標。我們相信，更加科學、準確地鑒别和使用語料，將會對漢語史研究的進一步深化起到推動和促進作用。

〔參考文獻〕

曹廣順　1987　《試説“快”和“就”在宋代的使用及有關的斷代問題》，《中國語文》第4期。

曹廣順　遇笑容　2000　《從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以〈舊雜譬喻經〉爲例》，《漢語史研究集刊》第三輯，巴蜀書社。

方一新　2008　《從譯名演變看疑、僞佛經的翻譯年代》，《歷史語言研究》第一輯，商務印書館。

方一新　2009　《普通鑒别詞的提取及原則——以早期漢譯佛經鑒别爲中心》，《語文研究》第2期。

方一新　高列過　2005　《從疑問句看〈大方便佛報恩經〉的翻譯年代》，《語言研究》第3期。

季　琴　2004　《三國支謙譯經詞彙研究》，浙江大學博士學位論文。

季　琴　2009　《從語法角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》，《語言研究》第1期。

顧滿林　2002　《試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或意譯的偏好》，《漢語史研究集刊》第五輯，巴蜀書社。

江藍生　1987/2000　《八卷本〈搜神記〉語言的年代》，《中國語文》第4期；《近代漢語探源》，商務印書館。

蔣紹愚　2005　《近代漢語研究概要》，北京大學出版社。

劉　禾　1980　《從語言的運用上看〈列子〉是僞書的補正》，《東北師範大學學報》第3期。

劉　堅　1982　《〈大唐三藏取經詩話〉寫作時代蠡測》，《中國語文》第5期。

梅祖麟　1984　《從語言史看幾本元雜劇賓白的寫作時期》，《語言學論叢》第十三輯，商務印書館。

史光輝　2005　《從語言角度判定〈伅真陀羅所問如來三昧經〉非支讖所譯》，《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社。

汪維輝　2000　《從詞彙史看八卷本〈搜神記〉語言的年代（上）》，《漢語史研究集刊》第三輯，巴蜀書社。

汪維輝　2010　《〈大唐三藏取經詩話〉、〈新雕大唐三藏法師取經記〉刊刻於南宋的文獻學證據及相關問題》，《語言研究》第4期。

徐　復　1958/1990　《從語言上推測"孔雀東南飛"一詩的寫定年代》，《學術月刊》第2期；《徐復語言文字學叢稿》，江蘇古籍出版社。

楊伯峻　1956/1979　《從漢語史的角度來鑒定中國古籍寫作年代的一個實例——〈列子〉著述年代考》，原載《新建設》7月號；《列子集釋》，中華書局。

遇笑容、曹廣順　1998　《也從語言上看〈六度集經〉與〈舊雜譬喻經〉的譯者問題》，《古漢語研究》第2期。

袁　賓　2000　《〈大唐三藏取經詩話〉的成書時代與方言基礎》，《中國語文》第6期。

袁　賓　2003　《唐宋"煞"字考》，《中國語文》第2期。

袁　賓　徐　白　1998　《近代漢語語法札記·〈大唐三藏取經詩話〉裏的被字句》，〔日本〕《俗語言研究》第5期。

張永言　2006　《從詞彙史看〈列子〉的撰寫時代》（修訂稿），《漢語史學報》第六輯，上海教育出版社。

宗靜航　2010a　《〈尚書·胤征〉的成書年代——一個語言學的考察視角》，《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版）第1期。

宗靜航　2010b　《從語言角度看今本〈尚書孔傳〉的成書年代》，《文史》第1期。

〔日本〕佐藤晴彥　1986　《對〈古今小說〉中馮夢龍作品的窺測——從語言特徵角度的探討》，《東方學》第七十二輯。

〔日本〕佐藤晴彥　1988　《對〈醒世恒言〉中馮夢龍作品的窺測（Ⅰ）——從語言特徵角度的探討》，《神户外大論叢》第三十九卷第6號。

〔日本〕佐藤晴彥　1990　《對〈醒世恒言〉中馮夢龍作品的窺測

（Ⅱ）——從語言特徵角度的探討》，《神户外大論叢》第四十一卷第4號。

〔日本〕佐藤晴彦 1992 《對〈警世通言〉中馮夢龍作品的窺測——從語言學的角度看三言》，《近代漢語研究》，商務印書館。

〔瑞典〕高本漢（B. Karlgren）1952 *New Excursions on Chinese Grammar*, BMFEA, 24。



中　編

譯者題署有誤的譯經考辨



譯者題署有誤的東漢譯經，誤題爲安世高的最多，其次是支婁迦讖，還有誤題爲康孟詳譯的《興起行經》。本編把四部誤題爲安世高的譯經、兩部誤題爲支婁迦讖的譯經和《興起行經》总共七部佛經的語言現象與許理和《關於初期漢譯佛經的新思考》考訂的28部東漢譯經和疑爲漢代所譯的3部佛經進行對比，對其譯者及翻譯年代進行考辨。

第　五　章

安世高譯經考辨（上）

第一節　《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》考辨

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》一卷，舊題東漢安世高譯，《大正藏》編號爲 No. 356。根據我們的初步研究，此經當非安世高所譯，也不是東漢時翻譯。以下從詞彙、語法、開頭及結尾語等幾個方面酌作考辨。

一、詞彙

（一）佛教名詞

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》的佛教名詞，有些東漢佛經沒有出現，安世高譯經未見的就更多了。

東漢佛經沒有出現的佛教名詞，如"寶積"、"文殊菩薩"二詞。

1. 寶積

寶積三昧。《佛學大辭典》："（術語）如摩尼寶珠映徹一切，入此三昧者，能觀見諸法之本際，故名寶積三昧。"（2884/c—2885/a）

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》："文殊問佛：'屬坐三昧，名曰何等?'佛言：'寶積。'文殊復問：'何故名寶積?'佛言：'譬如摩尼珠，本自浄好。復以水洗，置其平地，轉更明徹，無不見者。屬所入三昧，見東方無央數阿僧祇剎土及佛，以復悉不現，住是三昧中，無不見諸法本際。'"（12/237a—b）

又："名曰問法身寶積，持本際持無所處，所持持一切諸法，無所罣

礙。”（12/238c）

“寶積”一詞始見於三國以降佛經，與之組合的，有“寶積佛”、“寶積經”、“寶積三昧”、“寶積菩薩”、“寶積經論”等，如：

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷上：“其名曰正觀菩薩、見正邪菩薩、定化王菩薩、法自在菩薩、法造菩薩、光造菩薩、光浄菩薩、大浄菩薩、辯積菩薩、寶積菩薩。”（14/519b）

西晉竺法護譯《持心梵天所問經》卷四：“梵天欲知此諸比丘比丘尼、清信士清信女、天龍鬼神揵沓惒，應斯經典逮得法忍者，皆當生彼寶㷿，如來佛之國土，而現在於寶積世界。”（15/30c）

2. 文殊菩薩

《廣説佛教語大辭典》收録“文殊師利菩薩”、“文殊菩薩”，釋義均見“文殊”條：“文殊師利之略。亦作妙德菩薩或法王子。表清淨無染佛智之菩薩。”（297/b）

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》：“聞如是：一時佛至羅閲祇耆闍崛山中，與千二百五十比丘俱，文殊菩薩往到佛所，在門外住。”（12/237a）

“文殊菩薩”一詞，東漢譯經未見。迄今爲止我們見到的用例，不早於東晉：

舊題東晉祇多蜜譯《寶如來三昧經》卷上：“文殊菩薩説偈言……”（15/523c）

隋豆（闍）那掘多譯《文殊尸利行經》：“爾時文殊菩薩即復問於舍利弗言……”（14/512b）

唐以後譯經和佛教文獻多見，如：

唐澄觀《大方廣佛華嚴經疏》：“文殊菩薩本是童子。”（35/918c）

唐慧琳《一切經音義》卷十六引玄應《普門品經》音義：“溥首：‘上音普，溥字上從甫從水從寸，溥首者，古譯質朴不妙，即是文殊菩薩名也。’”（54/406b）①

① 《中華大藏經》所收玄應《一切經音義》卷五《普門品經》未收這一條，見《中華大藏經》第57册185頁下欄。

其餘用例，多見於密宗經典、唐宋以來佛教經疏以及禪宗著作等。

至於經名中的“文殊師利菩薩”，東漢支婁迦讖譯經有9例①。

以上兩例，“寶積”不見於三國以前譯經，“文殊菩薩”的用例不早於東晉，則《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》的譯經年代可以推知。

至於不見於安世高譯經，只見於其後譯師（如支婁迦讖）譯經的佛教名詞就更多，以下各例均是。

3. 般泥洹

《廣説佛教語大辭典》：“圓滿之涅槃。入滅。死亡。指佛的圓寂。（就釋尊及過去佛而言。）”（1003/a）

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》“般泥洹”一詞多見，如：“佛問文殊：‘若聞已過去恒邊沙佛悉般泥洹，汝信不？’”（12/237c）

安世高譯經只有“泥洹”、“滅度”，未見“般泥洹”。② 而支婁迦讖譯經“般泥洹”一詞有111例，《伅真陀羅所問如來三昧經》有11例。如：

《道行般若經》卷八：“我作佛時，悉當安十方人，得般泥洹。”（8/464b）

《阿閦佛國經》卷上：“諸弟子皆般泥洹時，地即爲大動，般泥洹已，諸天人民共供養之。”（11/757c）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上：“復有四事，離生死亦不般泥洹。”（15/350c）

舊題東漢安世高譯《明度五十校計經》卷上（《大方等大集經》卷五十九）：“第十，當校計百八，盡力却貪，求佛如我，亦當般泥洹去，是爲合菩薩五十校計。”（13/395b）又卷下（《大方等大集經》卷六十）：“佛言：‘我今作釋迦文佛，我所主天地帝王人民皆屬我，自在飛行大威神，我要般泥洹去，歸無所有。’”（13/406a）

---

① 在東漢支婁迦讖譯經中，對文殊菩薩的稱呼，或稱“文殊師利”，凡178例（含經名1例）；或稱“文殊尸利菩薩”，凡1例；或稱“文殊尸利”，1例；或稱“文殊師利菩薩”，9例；或稱“文殊”，1例。合計190例。其他東漢譯經未見用例。

② 顧滿林（2002）指出安世高譯經有“般泥洹”、“泥洹”、“滅度”三個形式。筆者調查發現，“般泥洹”只見於舊題安世高譯《明度五十校計經》。本書不把《明度五十校計經》作爲可靠的安世高譯經。

舊題東漢安世高譯《佛説阿難問事佛吉凶經》："唯願世尊，爲諸晚學，留神顯化，未可般泥洹。"（14/754a）又："佛爲三界護，恩廣普慈大。願爲晚學類，未可取泥洹。"（14/754a）

從"般泥洹"一詞看，把這兩部經作爲安世高譯經，十分可疑。

4. "泥犁"、"禽獸"、"薜荔"三者並用

《廣説佛教語大辭典》"泥犁"條："地獄也。"（739/a）"禽獸"條："飛禽與走獸。"（1367/b）"薜荔"條："祖先。死去的祖先。鬼或餓鬼。"（1621/a）

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》："譬若如人臥中，見人泥犁，若作禽獸、薜荔。"（12/237c）

"泥犁"、"禽獸"、"薜荔"三者並用，安世高譯經未見用例，支婁迦讖譯經多見：

《道行般若經》卷八："用是故，其人在泥犁、禽獸、薜荔中，罪益增。"（8/464b）

《遺日摩尼寶經》："沙門如是多諷經，高才不去情欲，於情欲中渴欲死，坐入泥犁、禽獸、薜荔中。"（12/193a）

《阿闍世王經》卷下："是故入法身，法身者亦無天上，亦無人間，亦無泥犁、禽獸、薜荔。"（15/402b—c）

又如：

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下："於他方佛國作佛，終不復更泥犁、禽獸、薜荔。"（12/311a）

失譯附東漢録《作佛形像經》："作佛形像，後世死不復更泥犁、禽獸、薜荔惡道中生。其有人見佛形像，以慈心叉手，自歸於佛塔舍利者，死後百劫不復入泥犁、禽獸、薜荔中。"（16/788c）

而安世高譯經常見的是"地獄、畜生、餓鬼"。如：

《長阿含十報法經》卷下："一或時人在地獄，罪未竟不令應得道；二或時在畜生，罪未竟不令應得道；三或時在餓鬼，罪未竟不令應得道。"（1/240a）

《漏分布經》："何等爲當知漏分布？謂墮地獄，是爲行異；或墮畜生，是爲行異；或墮餓鬼，是爲行異。或墮天上，是爲行異；或墮人中，是爲行

異。如是爲知漏分布。”（1/852a）

《大道地經》：“即時不久，便見刀葉樹墮中，是名爲地獄。……即時不久，到畜生。……便即時，墮餓鬼，如是墮，名爲餓鬼。”（15/233c）

另外還有如下表達：

《長阿含十報法經》卷上：“七有：一爲不可有；二爲畜生有；三爲餓鬼有；四爲人有；五爲天有；六爲行有；七爲中有。”（1/236b）“不可有”，《廣説佛教語大辭典》：“指地獄有（地獄中生存）而言。地獄中果報不善，故曰不可。七有之一。”（188/a）

5. 聲聞

《廣説佛教語大辭典》：“①聽聞教法的修行僧。……修行時，以觀四諦爲主。”（1617/b—1618/a）

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》：“佛語文殊：‘若爲苦，舍利弗爲不苦。譬如諸聲聞在内與我俱語，而若在外住，不用時人，是不爲煩。’”（12/238a）

安世高譯經未見“聲聞”用例。在安世高譯《四諦經》中，用“賢者”稱呼修行四諦的人：

《四諦經》：“從是四諦，若所有比丘從後世來者，從如來無所著正覺，是爲從是正法。真爲賢者。”（1/814b）

而在支婁迦讖譯經“聲聞”凡 49 例，《伅真陀羅所問如來三昧經》15 例。如：

《道行般若經》卷四：“佛言：‘如是須菩提，甫當來有菩薩得聞深般若波羅蜜，反不可意便棄去。入聲聞法中，欲求薩芸若，於須菩提意云何？是菩薩爲黠不？’”（8/447b）

《文殊師利問菩薩署經》：“菩薩復有二署。何謂二？爲聲聞轉法輪，爲阿惟越致轉法輪，是爲二署。”（14/435c）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下：“時於會中，魔來而白佛：‘佛爲聲聞説法時，我不恐懼，亦無所憂。’”（15/367a）

6. 無央數阿僧祇

表示數量極大，音譯“阿僧祇”，意譯用“無數”或“無央數”。《廣説佛教語大辭典》“無央數”條：“無法數。數不盡。無盡數。央者盡也。

指阿僧祇而言。即無量或無數也。"（1214/a）"阿僧祇"條："①不可數，數不完之意。不可數量。"（810/b）

《實積三昧文殊師利菩薩問法身經》："屬所入三昧，見東方無央數阿僧祇剎土及佛，以復悉不現。"（12/237a—b）又："佛言：我見東方無央數阿僧祇剎土諸佛皆悉説是。"（12/238a）

安世高譯經表示數量極大，用"無數"一詞，凡4例，其中"無數"單用1例，"無數世"2例，"無數劫"1例。

"無央數"始見於支婁迦讖譯經，凡72例，《伅真陀羅所問如來三昧經》28例，《成具光明定意經》2例，《法鏡經》1例。"阿僧祇"亦始見於支婁迦讖譯經，凡43例，《伅真陀羅所問如來三昧經》3例；而二者連用爲"無央數阿僧祇"，也始見於支婁迦讖譯經，僅1例，《伅真陀羅所問如來三昧經》1例。如：

《阿闍世王經》卷下："佛謂諸菩薩：'審如若之所言。所以者何？已過去無央數阿僧祇劫，有佛號字提惒竭，則與我決，當爲阿耨多羅三耶三菩心而成爲佛。'"（15/405a）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下："伅真陀羅讚歎説是，從虛空來下，前到佛所而白曰：'今佛者用我故，於世而有，佛盡爲我說。吾之願已從無央數阿僧祇劫而行菩薩道，不忘功德，今悉得聞。'"（15/363a）

但"無央數阿僧祇"的用例並不多，我們通檢了CBETA電子佛典2011，發現其僅見於東漢魏晉南北朝13部佛經，共計35例。除上文列舉4例外，還有：西晉竺法護譯《文殊悔過經》1例、《光讚經》9例、《諸佛要集經》1例、西晉無羅叉譯《放光般若經》8例、失譯西晉録《薩曇分陀利經》2例；東晉法顯譯《大般泥洹經》1例、前秦曇摩蜱共竺佛念譯《摩訶般若鈔經》2例、後秦竺佛念譯《菩薩處胎經》5例、後秦鳩摩羅什譯《大智度論》1例、西秦聖堅譯《太子須大拏經》1例。

根據這部經"無央數阿僧祇"連用的情況，它應該不是東漢安世高翻譯的，最早也就是比安世高稍晚一些的支婁迦讖譯經時代，較大的可能性是更晚，大約要到西晉以後。

7. 婬怒癡

《廣説佛教語大辭典》："三毒。婬者盲目之欲望也。怒者恚忿之心，癡

者闇鈍而迷於事理也。即貪婪嗔怒而心闇鈍也。”（1046/b）

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》“文殊言：‘亦無所出，亦無解，婬怒癡無有極。’”（12/237b）又：“佛言：‘我所教不壞色痛痒思想死生識，無所壞，亦不教壞婬怒癡。’”（12/237b）

婬、怒、癡，是佛教所謂“三毒”。安世高譯經表述“三毒”時，多使用幾個分句排比的形式。如：

《陰持人經》：“三薍本爲何等？一爲貪欲，二爲瞋恚，三爲癡惑。是名爲三薍本。”（1/175a）

《長阿含十報法經》卷上：“第五三法可捨。本三惡：貪欲惡，瞋恚惡，愚癡惡。”（1/234a）

《是法非法經》：“賢者復不爾，賢者但念學計是：我不必從年大故，亦不從多知識故，亦不從多得福故，能斷貪欲，能斷瞋恚，能斷愚癡。”（1/838a）

至於連用形式，安世高譯經使用的是“貪瞋癡”、“貪恚癡”，不說“婬怒癡”。如：

《大安般守意經》卷下：“不婬、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪瞋癡，是爲世間善。”（15/173a）

《大道地經》：“是身爲譬如家貓：貪恚癡聚。”（15/236a）

“婬怒癡”之稱，始見於支婁迦讖譯經，凡9例。如：

《阿閦佛國經》卷上：“其佛刹人，一切皆無有惡色者，亦無有醜者，其婬怒癡薄。”（11/755c）

《阿闍世王經》卷下：“是刹諸人，用是時悉無婬怒癡，亦無妬心，亦無貢高，亦無起意。”（15/399a）

其他東漢譯經也出現了該詞。如：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上：“其聞德莫不歡喜，形像若寶。其見者無不愛樂，於施與已，離婬怒癡。”（15/349b）

《法鏡經》：“恐畏與人從事，婬怒癡，憍慢自恣。”（12/20b）

《修行本起經》卷下：“菩薩自知，已棄惡本，無婬怒癡。生死五陰，諸種悉斷。”（3/471c）

《中本起經》卷上：“何謂苦生？婬怒癡火起，便有痛痒，老病死畏。”

(4/152a)

因此，從“婬怒癡”這一譯名看，應該不是安世高所譯。

魏晉以後，“婬怒癡”一名使用漸多；南北朝、隋唐以後又被“貪瞋癡”所取代。

(二) 一般詞語

這裏以“男子女人”爲例。

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》：“佛語文殊：‘以有念言無念，當以何法教新學，若男子女人？’”（12/237b）“男子女人”，爲男女並稱之形式。

安世高譯經“男子”、“女人”二詞已經出現，其中“男子”4 例、“女人”3 例，多單用。如：

《法受塵經》：“如婬女欲見男子色，是以好色之女，爲染爲醉，爲貪爲汚，爲惑爲著，爲住爲受，爲士色故，長久趨走，往來受苦耳。”又：“如丈夫欲見女子色。”(17/737a)

如果男女並稱，有如下形式：

“男”、“女”連用：

《七處三觀經》：“是時佛告比丘：‘二清白法能得觀世間。何等二？一者媿，二者慚。設是世間無有是二法，爲不得分別若父若母、若兄若弟、若男女、若從學若師、若君若大人。……但觀是清白二法故，媿亦慚故，爲得分明爲父爲母、爲兄爲弟、爲男女、爲從學爲師、爲君爲大人。’”(2/881b)

“女人”、“男子”對舉：

《大道地經》：“若女人若男子亦餘是爲思想，所作是爲行。”(15/231c)

“男子”、“羸人”對舉：

《大道地經》：“便若見男子，若見羸人。”（15/236a）“羸人”與“男子”相對，指婦女。

而“男子女人”這個形式，安世高譯經未見，始見於支婁迦讖譯經，凡 17 例，均見於《道行般若經》和《阿闍世王經》，如：

《道行般若經》卷六：“佛言：‘菩薩不與國王若世俗城郭聚落會人從事，不與盜賊若軍師兵刃從事，不與男子女人從事。’”(8/455c)

《阿闍世王經》卷上：“若男子女人欲求一切智者，當如一切智住。”

（15/391b）

另外，《伅真陀羅所問如來三昧經》亦有 1 例：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下："佛言：'不如男子女人奉行菩薩事，而晝夜各三諷誦讀。'"（15/366b）

"男子女人"，中土文獻的較早用例如：

隋巢元方《諸病源候論》卷四十《婦人雜病諸候・嬰子小兒注車船候》："無問男子女人，乘車船則心悶亂，頭痛吐逆，謂之注車、注船。"（1149 頁）

可見，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》出現"男子女人"，與安世高譯經的用詞習慣不相吻合。

二、語法

語法也是考察譯經年代與譯者的重要依據。根據筆者的初步考察，這部譯經在疑問詞語[①]使用方面與安世高譯經的面貌有較大的差異。

（一）事物疑問詞語

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》有事物疑問句 10 例，其中使用"何"5 例，"何所"3 例，"何等"2 例。如：

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》："佛問文殊：'何謂是慧？'審是慧者，是故慧。"（12/237b）

又："'何所是？'報言：'我所處是爲本際。'"（12/237b）

又："文殊問佛：'屬坐三昧名曰何等？'佛言：'寶積。'"（12/237a）

現將該經與安世高譯經的事物疑問詞語列表如下：

表 5-1

譯經	何等	何	何所	云何	誰	合計
安世高譯經	429	11	0	7	8	455
寶積三昧文殊師利菩薩問法身經	2	5	3	0	0	10

① 《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》疑問詞語的全部例證見附録三"語法資料"。

從表格可以看出：安世高譯經"何等"與"何"的使用比例爲 429：11，而《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》"何等"與"何"的使用比例卻是2：5，安世高譯經事物疑問句幾乎是"何等"的天下，沒有使用"何所"；而《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》事物疑問句疑問詞語的使用卻是以"何"爲主，"何等"與"何所"平分秋色。

（二）原因疑問詞語

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》有原因疑問句 37 例，其中使用"所以者何"14 例，"何所"9 例，"何以故"5 例，"何故"3 例，"何"、"何因"、"云何"、"何緣"、"所以"、"所以故"各 1 例。如：

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》："文殊菩薩往到佛所在門外住。所以者何？佛坐三昧未久。"（12/237a）

又："'從何所信？'答言：'所有盡故。'"（12/238c）

又："'何以故？不可得故。'"（12/238b）

又："文殊復問：'何故名寶積？'"（12/237a）

又："佛問：'何謂金剛？'答言'無能截斷者，以故名曰金剛。'"（12/238a）

又："'以何因爲金剛？'則答言：'所有無所有，一一求之無所有，故曰空。空者是佛，以是爲金剛。一切諸法皆佛，依無所依，是故金剛。'"（12/238a）

又："佛言：'云何信？'文殊言：'其佛者悉佛所化，化般泥洹故，而信之。'"（12/237c）

又："'何緣是爲金剛？'則言：'無所依者無所近，是故爲金剛。'"（12/238a）

又："舍利弗問文殊：'所以羅漢不在其中？'文殊言：'婬怒盡是爲羅漢。無所住無所成。'"（12/238b）

又："文殊言：'譬如恒邊沙劫不見佛，亦不得人，亦不苦不煩。所以故？佛所説法亦無增無減。'"（12/238a）"所以故"的"所"，宋、元、明、宮本作"何"。

該經原因疑問詞語的使用面貌與安世高譯經的差異很大，如表 5-2 所示：

表 5–2

譯經	何以故	所以者何	云何	何因緣	何	何以	何故	何因	何緣	何爲	所以故	所以 V 者何	所以	何用	何所	何等	何爲所	合計
安世高譯經	93	0	0	25	0	14	0	0	2	0	0	2	0	2	0	0	0	138
寶積經	5	14	1	0	1	0	3	1	1	0	1	0	1	0	9	0	0	37

注：《寶積經》即《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》。

分析表格，可以發現，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》原因疑問句的疑問代詞的使用面貌與安世高譯經的差別表現在：

第一，主要疑問詞語不同。安世高譯經原因疑問句主要疑問詞語是“何以故”，凡 93 次，佔原因疑問句總數 138 例的 67%。《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》的主要疑問詞語是“所以者何”，凡 14 次，佔 38%。

第二，“何”、“何故”、“所以故”在其他東漢佛經中出現，安世高譯經的原因疑問句沒有使用，但在《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》中卻有使用。

第三，東漢佛經“以何故”僅 1 例，見於《阿閦佛國經》卷下：“‘是間菩薩摩訶薩受決，菩薩生阿閦佛刹者，是逌等耳。天中天，以何故等而等?’佛告舍利弗言：‘用法等故而等。’”（11/760b）“逌”，宋、元、明、宮本作“適”。

第四，“以何因”在安世高譯經和其他東漢佛經中沒有使用。

第五，“所以”在東漢佛經不用於特指原因疑問句。下面一例的“所以”是“原因、緣由”的意思。《中本起經》卷上：“明日尼揵，共詣長者，深責所以：‘何故改施，令吾等類被乎委頓不?’”（4/153b）“乎”，宋、元、明三本作“手”。

三、開頭及結尾語

（一）開頭語

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》：“聞如是：一時佛至羅閱祇耆闍崛山中，與千二百五十比丘俱。”（12/237a）

按：“聞如是”+“一時佛+V（至/在）+地名”+“（與）……比丘

（沙門）俱”這樣的開頭，安世高譯經未見。此類表述始見於支婁迦讖譯經。如：

《阿閦佛國經》卷上：“聞如是：一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，與大比丘衆比丘千二百五十人俱。”（11/751b）又：“聞如是：一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，萬二千比丘俱。”（15/389a）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上亦見用例：“聞如是：一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，與六萬比丘俱。”（15/348b）

三國以後佛經亦見用例：

三國吴支謙譯《月明菩薩經》：“聞如是：一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，與大比丘衆千二百五十人菩薩萬人俱。”（3/411a）

西晉竺法護譯《文殊悔過經》：“聞如是：一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，與大比丘衆俱。”（14/441c）

總之，“聞如是：一時佛至羅閱祇耆闍崛山中，與千二百五十比丘俱”這樣的佛經開頭，是東漢支婁迦讖以後才開始使用的句式，安世高譯經中尚未見到。

另外，在舊題安世高譯《長者子制經》中，也有“聞如是：一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，時與五百沙門俱。”（14/800c）這一類的表述，可見該經的譯者是有問題的。

（二）結尾語

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》：“佛説是經，舍利弗羅漢、文殊師利菩薩、諸天人世間人民、龍鬼神，一切歡喜，作禮而去。”（12/238c—239a）

安世高譯經多數都有結尾語，通常的結尾語有：佛説（如）是，……佛説如是，弟子受行；佛説如是，皆歡喜受；佛説如是，……受行；等等。例如：

《一切流攝守因經》：“佛説是，從是聞比丘意受喜行，得度世，竟得道。”（1/814b）

《本相猗致經》：“佛説如是，弟子受行。”（1/820b）

《是法非法經》：“佛説是，比丘受著心行。”（1/838c）

《漏分布經》：“佛説如是，比丘受著意佛所説樂行從行，致清淨無爲。”

PDG

(1/853c)

《普法義經》："賢者舍利弗説如是，比丘至心，受如是念所説。"(1/924c)

《八正道經》："佛説如是，皆歡喜受。"(2/505b)

《七處三觀經》："佛説如是。"(2/876a)

《禪行法想經》："佛説是已，皆歡喜受。"(15/181c)

《法受塵經》："佛説是已，皆歡喜受行。"(17/737a)

《人本欲生經》："佛説如是，阿難受行。"(33/9a)

也就是説，有結束語時，通常前一分句都是"佛説如是"，稍變則有"佛説是"、"説如是"、"佛説是已"等等，没有例外。

也有一些安世高譯經没有結束語，如《大安般守意經》、《陰持人經》、《大道地經》、《阿含口解十二因緣經》。

兩相對照，可知此經與安世高譯經的結尾語有三點不同：

第一，安譯佛經都説"佛説是"、"佛説如是"、"佛説是已"等，不説"佛説是經"。

第二，安譯佛經受衆比較簡單，通常是個人（如"阿難"）、比丘、諸菩薩等，也經常統稱"皆"；不像此經把"舍利弗羅漢、文殊師利菩薩、諸天人世間人民、龍鬼神"悉數列出。

第三，末尾語，安譯佛經通常是"受行"、"皆歡喜"、"皆歡喜受(行)"、"皆大歡喜"等，不似此經云"一切歡喜，作禮而去"。

而《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》結尾語中的"作禮而去"、"一切歡喜"，見於支婁迦讖及其以後譯經。

以"作禮而去"作爲結尾語，始見於支婁迦讖譯經。如：

《道行般若經》卷十："佛説經已，諸弟子、諸菩薩、諸天、諸阿須倫、諸龍鬼神、諸人民，皆大歡欣，爲佛作禮而去。"(8/478b)

《般舟三昧經》卷下："佛説經已，跋陀和菩薩等、舍利弗羅摩目犍連、比丘阿難等、諸天阿須輪龍鬼神人民，皆大歡喜，前爲佛作禮而去。"(13/919c)

"一切歡喜"，最早見於東漢末期譯經：

《中本起經》卷下："儼然聽法，一切歡喜，稱善無量。"(4/156c)

其後，就要到兩晉、南北朝了。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷二："訖行澡水，儼然聽法，一切歡喜，稱善無量。"（4/592a）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷一："佛悉知是已，以諸緣譬喻，言辭方便力，令一切歡喜。"（9/7c）

南朝梁僧伽婆羅等譯《度一切諸佛境界智嚴經》："如是大光明，從如來身出；照無量世界，令一切歡喜。"（12/250c）

而以"一切歡喜"作爲結尾語，就更晚了。如：

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷二："一切歡喜，禮敬奉行。"（4/366a）

總之，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》"佛説是經，舍利弗羅漢、文殊師利菩薩、諸天人世間人民、龍鬼神，一切歡喜，作禮而去。"（12/238c—239a）不是安世高譯經中習慣的表達方式。因此，可以判定，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》非安世高所譯。

從上述語言現象看，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》中所體現的語法、詞彙特點與東漢安世高譯經不相吻合，應該不是東漢所譯，更不是東漢早期翻譯家安世高所譯。

第二節 《佛説阿難問事佛吉凶經》考辨

《佛説阿難問事佛吉凶經》一卷，舊題東漢安世高譯。《大正藏》編號爲 No. 492a[①]，《出三藏記集》卷四"新集續撰失譯雜經録"云：《阿難問事佛吉凶經》一卷（或云《阿難問事經》）"（133 頁），已明確指出此經乃失譯經。吕澂（1980：55）指出："0636 阿難問事佛吉凶經 1 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"以下從詞彙、句式的角度對該經進行考辨。

① 《大正藏》收録兩種《阿難問事佛吉凶經》，均題名東漢安世高譯。編號爲 492a 的《阿難問事佛吉凶經》，《大正藏》題署有"佛説"二字；編號爲 492b 的，《大正藏》題署没有"佛説"二字。我們考察的是第一種。

一、詞彙·佛教名詞①

（一）安世高譯經未見，見於其他東漢譯經

1. 泥犁

《廣説佛教語大辭典》“泥犁”條：“地獄也。”（739/a）

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“現世罪人非佛弟子，死入泥犁，百毒掠治。魂神痛酷，不可得言。”（14/753a）

安世高譯經不用“泥犁”，而使用“地獄”、“不可有”等，見本章第一節“‘泥犁’、‘禽獸’、‘薜荔’三者並用”條。

而支婁迦讖譯經“泥犁”使用頗多，凡36例。如：

《道行般若經》卷六：“是輩皆阿惟越致菩薩，從佛受決以，今皆墮泥犁中，佛爲授若泥犁耳。設若作阿惟越致受決菩薩者，若當受疾悔之言，我非阿惟越致。若悔之言爾者，便不復墮泥犁中，當生天上。”（8/454c）

《阿閦佛國經》卷上：“阿閦如來刹中無有三惡道。何等爲三？一者泥犁，二者禽獸，三者薜荔。”（11/755c）

《阿闍世王經》卷下：“所以者何？泥犁亦復已空，上天安亦空，諸法無所可壞敗，是故入法身。”（15/402b—c）

2. 三塗

《廣説佛教語大辭典》：“①又書作三途。地獄·餓鬼·畜生的世界。三惡道。《翻譯名義集》（第二卷）謂‘塗’有‘殘害’與‘所趣’二義。殘害，謂如塗炭之害苦；所趣，道途之意。”（119/b）

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“甚爲愚癡，遂爲三塗所見綴縛。”（14/753a）

安世高譯經没有專門的詞語表達“地獄·餓鬼·畜生的世界”，有時選擇使用頗廣的“惡”籠統概括。如：

《大道地經》：“好行者中得好五陰，惡行者得惡中。得陰者爲天眼行。……最惡行者便自然大火邊，……便中陰滅，生所墮處。即時不久，便見刀葉樹墮中。是名爲地獄；……即時不久到畜生；……是人不與取，便墮

① 該經還有“般泥洹”一詞，本章第一節已有論述，這裏不再列舉。

畜生；……受所墮處陰，便即時墮餓鬼。如是墮名爲餓鬼。”（15/233c）

有時，“地獄・餓鬼・畜生的世界”作爲成員出現在相關組群中，如：

《長阿含十報法經》卷下：“第九九法。當知九不應時，人不得行，第九行不滿。何等爲九？一或時人在地獄，罪未竟，不令應得道；二或時在畜生，罪未竟，不令應得道；三或時在餓鬼，罪未竟，不令應得道……”（1/240a）

《漏分布經》：“何等爲當知漏分布？謂墮地獄是爲行異，或墮畜生是爲行異，或墮餓鬼是爲行，或墮天上是爲行異，或墮人中是爲行異。如是爲知漏分布。”（1/852a）

安世高之後，安玄共嚴佛調譯的《法鏡經》籠統稱之爲“三想”：

《法鏡經》：“當復造三想。何謂三？爲人地獄想，人畜生想，人神鬼想。當爲造是三想。”（12/18b）該經多次出現“想”這個詞語，“想”，《廣説佛教語大辭典》釋：“感受的事物表象化。表象。想念。觀念。概念。”（1334/b）

其後，“三惡道”比較常見，支婁迦讖譯經凡5例，其中《道行般若經》3例，《阿閦佛國經》、《遺日摩尼寶經》各1例；另外，《成具光明定意經》1例；《修行本起經》1例。如：

《道行般若經》卷八：“用是助歡欣之功德，世世所生處，爲人共欲得供養，未嘗有聞惡聲時。不恐當歸三惡道，常生天上，在十方常尊。”（8/466a）

《阿閦佛國經》卷上：“佛言：‘阿閦如來刹中無有三惡道。何等爲三？一者泥犁，二者禽獸，三者薜荔。’”（11/755c）

《遺日摩尼寶經》：“若多少持戒不內觀，死則天上生，從天上來下生世間，從是以後不離三惡道。”（12/192b）

《成具光明定意經》：“今生乃復值遇是成具光明定意法，今得修行行之，如彈指頃，長離三惡道，功德漸滿，疾逮至佛，向所問諸事悉能成具。”（15/453c）

《修行本起經》卷下：“菩薩答言：‘汝宿有福，受得天身。……福難久居，淫惡不善，自亡其本，福盡罪至。墮三惡道，受六畜形，欲脱致難。’”（3/470c—470a）

也有使用“三惡處”的。如：

《成具光明定意經》："雖爾以聞之功德，所生不在三惡處，常遇值是尊定之法。今日來會，淨心聽受，稍稍解釋，開入正諦。後慈仁佛立，當於彼時得是成具光明定意。"（15/455c）

至於"三塗"一詞，始見於《中本起經》，如：

《中本起經》卷下："世間迷惑，禍起色欲。三塗勤苦，智者能閉。"（4/161c）又："若不信者，自毀人本，墜墮三塗。"（4/162b）

三國以後譯經多見。如：

三國吳康僧會譯《六度集經》卷六："令崇如來應儀正真覺天中之天衆聖中王道教之尊，可離三塗衆苦之原。"（3/37a）

三國吳支謙譯《大明度經》卷三："天地壞時，當適他方大地獄中，展轉三塗，劫數無量。"（8/488a）

舊題三國吳支謙譯《撰集百緣經》卷四："時彼比丘，尋知賊意。今若不喚，必當殺我。增彼罪咎，墜墮三塗。"（4/222a—b）

3. 三尊

《廣説佛教語大辭典》："①意指佛・緣覺・阿羅漢，或佛・法・僧三寶。三寶。堪受尊敬者，故有此稱。"（118/a）

《佛説阿難問事佛吉凶經》："教人殺者，而知故犯；陰謀殘害，復罪他人。欺罔三尊，還負自然。其罪莫大，怨對相報。"（14/753b）又："佛言：'爲佛弟子，雖有因緣，持戒勿犯；誠信畏慎，敬歸三尊。'"（14/753c）

安世高譯經未見此類表述，東漢其他譯經，如《法鏡經》、支婁迦讖譯經、《成具光明定意經》有"三寶"一詞[①]：

《法鏡經》："善哉要者衆祐，愍傷衆生亦加惠，此大道者。以興隆三寶。"（12/15c）又："若有人來施我者，以先修治三寶，後乃而受其施。"（12/20a）

《阿闍世王經》卷上："其土諸樹悉皆衆寶，其葉花實無央數色。風一起時吹其諸樹，但聞佛音但聞法音及阿惟越致僧音。用是常聞三寶聲。"

---

① 支婁迦讖譯經有些"三寶"用例，義有別指。如：《阿閦佛國經》卷上："其剎以三寶爲梯陛：一者金，二者銀，三者琉璃。"（11/757a）《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上亦有一例："以是故三寶衆不知盡。"（15/354b）從上下文看，末例三寶，似指"道寶、欲寶、慧寶"。

(15/397a)

《成具光明定意經》:“於三寶已能備。”(15/454a)

《般舟三昧經》也用“三”來指代。如:

《般舟三昧經》卷中:“當持五戒,自歸於三。何等爲三?自歸於佛,歸命於法,歸命於比丘僧。”(13/910c)

而“三尊”,則始見於《成具光明定意經》:

《成具光明定意經》:“十三者所作爲者,手執其事,清浄香潔,施於公姑父母,供養三尊及與師友。”(15/457b)

其後《修行本起經》、《中本起經》也有用例:

《修行本起經》卷下:“呪願福無量,令女歸三尊。”(3/470a)

《中本起經》卷上:“如來昇堂,教授二女,歸命三尊。”(4/149c)又卷下:“便發浄意,逮得法眼,歸命三尊。”(4/156b)

三國譯經中,“三尊”開始多見。如:

三國吴康僧會譯《六度集經》卷五:“慎無殺生,盗人財物,婬彼非妻,兩舌惡駡,妄言綺語,嫉妬恚癡,誹謗三尊。”(3/31c)

又舊題東漢安世高譯《㮈女祇域因緣經》亦見“三尊”用例:“三尊慈潤普,慧度無男女。”(14/896c)

4. 善男子善女人

《廣説佛教語大辭典》:“善男子·善女人”條:“①原用於指稱良家之男女。佛典中,用以指稱在家衆。前世累積善功德的男女。其宿善於詞世開發,聽聞信仰佛法。或意指於此世修善的男女。有信仰心的善人。②念佛的男女。惡人若能一心念佛,也可稱爲善男子或善女人。”(1273/a—b)

《佛説阿難問事佛吉凶經》:“是善男子善女人,真佛弟子也。”(14/753a)

安世高譯經中,“男子”、“女人”二詞已經出現,詳見第一節“男子女人”條。但未見“善男子善女人”的説法。在支婁迦讖譯經中,“善男子”、“善女人”開始使用,其次數分别是“善男子”171次,“善女人”146次。這146例“善女人”都是與“善男子”並稱的,未見單獨的“善女人”用例。

“善男子善女人”用例。如:

《道行般若經》卷一："敢佛弟子所説法、所成法，皆持佛威神。何以故？佛所説法，法中所學，皆有證、皆隨法，展轉相教，展轉相成，法中終不共諍。何以故？時而説法，莫不喜樂者，自恣善男子善女人而學。"(8/425c)

《阿閦佛國經》卷上："若善男子善女人，意念欲令人殿舍足下自然生蓮華者，皆使蓮華合聚一處便合聚。"(11/756c)

"善男子"用例。如：

《道行般若經》卷四："佛言：'如是如是，須菩提。欲疾書是經者，至一歲乃至竟。何以故？是善男子於珍寶中，多有起因緣至使中斷。'"(8/446a)

《阿閦佛國經》卷上："如是舍利弗，衆會不可計數諸善男子，是弟子智慧無央數不可計衆。"(11/756c—757a)

其他7部東漢譯經未見"善男子"、"善女人"。而從三國譯經起，"善男子善女人"用例又開始增多。不贅舉。

5. 天龍鬼神

《廣説佛教語大辭典》"天龍八部鬼神"條、"天龍鬼神八部大王"條釋義均見"天龍八部"條："八種神格化的護法神之名。"(281/b)這八種護法神是：天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽。

《佛説阿難問事佛吉凶經》："心常歡欣，善神擁護，所向諧偶，百事增倍。爲天龍鬼神衆人所敬，後必得道。"(14/753a)又："國王臣民天龍鬼神，聞佛所説、阿難所頌，且悲且感，且歎且喜。稽首佛足及禮阿難，受教而去。"(14/754b)

安世高譯經只有"鬼神"一詞，未見"天龍"，如：

《七處三觀經》："佛便告比丘：'若賢者家中居法行侵，四家得歡喜。何等爲四？一者父母妻子，二者兒客奴婢，三者知識親屬交友，四者王天王鬼神沙門婆羅門。'"(2/877c)

支婁迦讖譯經始見"天龍"，如：

《道行般若經》卷三："若畜生聞法者，及諸天、龍、閱叉、健陀羅、阿須倫、迦樓羅、甄陀羅、摩睺勒、諸人若非人聞法者，發心所作功德，及

初學菩薩道者，都計之合之，積累爲上。"（8/438c）

"天龍"、"鬼神"的組合連用，始見於支婁迦讖譯經。在支婁迦讖譯經中，"天龍鬼神"有4例。其中《阿閦佛國經》3例，《般舟三昧經》1例：

《阿閦佛國經》卷上："復次舍利弗。其大目如來無所著等正覺，授阿閦菩薩摩訶薩無上正真道決時，其三千大千世界中，諸天、龍、鬼神、揵沓和、阿須倫、迦留羅、真陀羅、摩休勒，一切皆向阿閦菩薩叉手而作禮。譬我亦如是：成無上正真道最正覺，得薩芸若慧時，三千大千世界，諸天、龍、鬼神、揵陀羅、阿須輪、迦留羅、真陀羅、摩睺勒，皆向我叉手作禮。"（11/753c）又卷中："其三千大千世界，諸天、龍、鬼神、揵陀羅、阿須倫、迦留羅、真陀羅、摩休勒皆向阿閦佛摩訶般泥洹時，是人民及諸天以佛威神所致。"（11/760c）

《般舟三昧經》卷中："天龍鬼神真陀羅，睹其威光皆嘿然。"（13/913b）

其他東漢佛經也有用例，如：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上："其在會者，諸天龍鬼神一切，自於坐皆踊躍。"（15/351c）

《法鏡經》："欲以成就天龍鬼神者，可居於山澤。"（12/21b）

《修行本起經》卷下："天龍鬼神，帝王人民，貧富貴賤，無免此患。"（3/467a）

《中本起經》卷下："爾時世尊在舍衛國祇樹給孤獨園爲衆說法。天龍鬼神、四輩弟子，嚴整具足。"（4/161a）

另外，《修行本起經》還有"天龍神"、"天龍鬼神"、"諸龍鬼神"、"諸天人龍鬼神"等形式。如：

《修行本起經》卷上："應時天地大動，三千大千刹土莫不大明。釋梵四王與其官屬，諸龍、鬼神、閱叉、揵陀羅、阿須倫，皆來侍衛。"（3/463c）又："王見釋梵四王、諸天龍神彌滿空中，敬心肅然。"（3/463c）又卷下："太子即上馬，出行詣城門。諸天龍神、釋梵四天，皆樂導從。"又：（3/468a）"諸天人龍鬼神、蚑行蠕動之類，身行、口言、心所念，悉見聞知。"（3/471c）

（二）東漢譯經未見

1. 十二緣

十二緣，即十二因緣、十二緣起、十二緣法。《廣説佛教語大辭典》“十二因緣”條：“探究人間苦惱的形成及原因而建立之十二項目。對存在的基本構造作十二種區分。將緣起理法分成十二個項目説明。十二種生存條件所組成的系列。根據較後世的解釋，意指將衆生依過去業受現世果報，以及依現世業受未來果報的因果關係作爲十二種的分類。”（74/a）

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“我等蒙嘉慶，得捨十二緣；歡喜稽首拜，自歸最無上。”（14/754b）

東漢譯經中，雖未見到“十二緣”，但已有類似的表述。最常見的形式是“十二因緣”，有 49 例。其中安世高譯經 27 例，支婁迦讖譯經 13 例，《成具光明定意經》1 例，《修行本起經》1 例，《伅真陀羅所問如來三昧經》7 例。如：

《大安般守意經》卷上：“行息已得定，不復覺氣出入，便可觀。一當觀五十五事，二當觀身中十二因緣也。”（15/165c）

《道行般若經》卷九：“般若波羅蜜，十二因緣不可盡。”（8/469b）

《成具光明定意經》：“遠身行，離口過，除意念，盡三穢，卻六患，遏五蔽，十二因緣已捐。”（15/453c）

《修行本起經》卷下：“我念世間，貪愛嗜欲，墮生死苦，少能自覺，本從十二因緣起。”（3/470b）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上：“知無黠而親近十二因緣。”（15/350c）

另外還有“十二因”一例：

《成具光明定意經》：“十二因不著，是應成具足。”（15/454c）

“十二緣”這個形式始見於西晉譯經：

竺法護譯《光讚經》卷四：“如是之法，魔所興事，而不分别。當知是菩薩摩訶薩惡師。是菩薩摩訶薩所以惡師，有十二緣常當棄之。何況其餘?”（8/178a）

竺法護譯《阿差末菩薩經》卷四：“何謂達於十二因緣？謂因無明便致生死；如諸法教其有所生……是爲名曰解十二緣。”（13/597b）前文言“十

二因緣”，後文言“十二緣”。

竺法護譯《持人菩薩經》卷二《十二緣品第八》：“佛告持人：‘何謂曉了班宣諸人十二緣起？觀十二，以何觀之?’”（14/632c）品名言“十二緣”，正文言“十二緣起”。

從“十二緣”的使用來看，《佛説阿難問事佛吉凶經》非東漢譯經。

2. 天堂

《廣説佛教語大辭典》“天堂”條：“①天上世界。天界。六道之一，謂色界與無色界諸天也。”“②天界之堂舍。”“③極樂。”（279/b）

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“是世多惡，衆生相詛。多信鬼神，背正向邪。天堂皆空，地獄塞滿。甚可痛哉!”（14/754a）這裏“天堂”即指第一義。

可靠的東漢譯經中没有“天堂”的用例。

舊題東漢安世高譯《自誓三昧經》有 1 例：“一一衆生，蒙佛慈光，皆得慧觀，達識宿命。展轉相照，照下地獄，三惡八難；天堂人中，盡蒙慈光，皆得解脱。”（15/344b）

舊題東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》有 1 例：“有能敬佛三尊，監通三世。明天堂之福，審太山之罪。至信三寶，以塞三塗。”（4/501a）。

“天堂”多見於東晉十六國譯經，南北朝用例更多。如：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷九十四：“復以神通力，是人應以恐怖度者，以地獄示之：汝當生此中。應以歡喜度者，示以天堂。”（25/717b）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十五：“爲説法者，或説三歸五戒，或説天堂地獄。”（15/780a）

3. 無擇獄

無擇獄，即無擇地獄。《廣説佛教語大辭典》“無擇地獄”條：“義同於阿鼻地獄・無間地獄。犯無間業重罪者，無論任何人皆將墮此地獄也。”（1251/b）

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“癡愚不别道，蔽聖毁正覺；死入無擇獄，頭上戴鐵輪。”（14/754a）

安世高譯經有 12 例“地獄”，3 例“獄”，但並無“無擇地獄”、“無擇獄”之類的形式。如：

《長阿含十報法經》卷下："一或時人在地獄，罪未竟不令應得道。"（1/240a）

《大道地經》："如是昆弟親屬、知識鄰里，見哀離别，視命欲斷。地獄使者已到，將人獄。"（15/233a）

《法鏡經》有"無擇之地獄"："計財產所有如幻雲也，家屬人客計爲怨，妻子男女計爲無擇之地獄。"（12/16c）但此例有異文，"擇"，宋本、宮本作"澤"。

支婁迦讖譯經多用"泥犁"而不用"地獄"，與"無擇地獄"意義相近者，僅如下1例：

《阿闍世王經》卷上："今當人阿鼻乃至大泥犁。"（15/395c）

可靠的"無擇獄"一類的説法，三國以後方始見到。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷一："吾覩衆生，没于盲冥，不覩三尊，不聞佛教。恣心于凶禍之行，投身于無擇之獄。"（3/1c）

舊題西晉法炬譯《羅云忍辱經》："輕薄者命終，至于夜半，當人無擇地獄之中。"（14/769b）

也作"無擇獄"：

三國吴支謙譯《大明度經》卷三："受不信之道，死人無擇獄，其歲難算。"（8/488a）

西晉竺法護譯《漸備一切智德經》卷五："又彼菩薩，適坐斯諸大蓮華上。其下足底，出十不可計阿僧祇光，照於十方至無擇獄大泥犁中，滅於衆生苦惱之患。"（10/490b）

北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷四："彼提婆達兜，爲惡自纏縛，先神力飛行，今墮無擇獄。"（4/41b）

還有寫作"無擇泥犁"的。如：

後秦鳩摩羅什譯《雜譬喻經》："説偈適竟，地即劈裂，無擇泥犁，於是悉現。"（4/523c）

二、詞彙・一般詞語

（一）安世高譯經未見，見於東漢譯經

這裏以"塞滿"爲例。

《佛説阿難問事佛吉凶經》："是世多惡，衆生相詛。多信鬼神，背正向邪。天堂皆空，地獄塞滿。甚可痛哉！"（14/754a）

先看"塞"。東漢佛經的"塞"，除見於音譯詞"優婆塞"外，常見有兩種用法：

其一，表示"堵塞"，既單獨使用，也用於"閉塞"、"闇塞"、"掩塞"等詞中，但用例不多。如：

《陰持人經》卷上："死時是命亦根已閉塞，是爲死。"（15/174c）

《道行般若經》卷一："何以故？閉塞生死道故。"（8/429a）

《般舟三昧經》卷中："學此三昧得如是，其人不病無苦痛，耳目聰明無闇塞。"（13/913b）

《修行本起經》卷上："調達先出，見象塞門。"（3/465c）

《中本起經》卷下："王去之後，女與父謀，燒殺該容及其侍女，詐言失火，謂可掩塞。"（4/157c）又："其聞所説莫不歡喜，開福塞禍，言入泥洹。"（4/159b）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下："二十三者菩薩布施與人，欲閉塞餓鬼道故。"（15/356b）

其二，見於"側塞"一詞，表示"塞滿"：

《法鏡經》："聞如是：一時衆祐遊於聞物國勝氏之樹給孤獨聚園，與大衆除饉千二百五十人俱。……彼時若干百衆，圍累側塞。"（12/15b）

《修行本起經》卷上："釋梵摩持天衣裹之，天雨花香，彈琴鼓樂，熏香燒香，擣香澤香，虚空側塞。"（3/463c）又卷下："至夜半後明星出時，諸天側塞虚空，勸太子去。"（3/467c）

再看"滿"。

安世高譯經未見"滿"的用例。而其他東漢譯經"滿"共87例，但只有"塞滿"1例：

《阿闍世王經》卷下："其羅閱國民塞滿宮門，欲見文殊師利説法。"（15/402c）"塞"，宋、元、明、宮本作"闐"，可見此例可疑。

另有"彌滿"一詞，與"塞滿"義同：

《修行本起經》卷上："王見釋梵四王諸天龍神彌滿空中，敬心肅然，不識下馬禮太子。"（3/463c）

南北朝譯經用例也不多。如：

南朝宋寶雲譯《佛本行經》卷四："無數諸佛，坐寶蓮花，塞滿虛空。"（4/86b）又卷六："地開如魚口，火塞滿其中，張口甚可畏，如欲吞調達。"①（4/100b）

中土文獻中，"塞滿"的較早用例見於東漢。《孟子·公孫丑上》"其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間"。趙岐注："養之以義，不以邪事干害之，則可使滋蔓塞滿天地之間，布施德教無窮極也。"（55 頁）

《釋名·釋言語》："息，塞也，塞滿也。"（《釋名疏證補》第二册 12 頁）

（二）東漢譯經未見

1. 逼促

《佛説阿難問事佛吉凶經》："或是奴婢下賤之人作無殺意，或爲王者縣官所見逼促。"（14/753b）

東漢佛經未見用例，東晉以後譯經有用例：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十："此衆生類亦復如是，爲生、老、病、死所見逼促。"（2/593b）

前秦僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》卷八："異學自言是梵志，常逼促他，爲齋故，殺牛亦殺羊、雞、猪。"（28/472c）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十一："問曰：'若數至三四置者，有何不善？'答曰：'出入息逼促，因逼促故，心難調伏。'"（24/747c）

中土文獻中，"逼促"的較早用例有：

《抱朴子外篇·尚博》："變化不繫滯於規矩之方圓，旁通不凝閡於一塗之逼促。"（116 頁）

《後漢紀·安帝紀下》："伏見興起津城門內第舍，雕繕之飾，窮極巧妙，使者將作，轉相逼促。"（《兩漢紀》332 頁）

---

① 有的字面像，但實際上不是，如南朝宋寶雲譯《佛本行經》卷三："三千世界六變動，諸天側塞滿空中，歡喜散花普遍地。"（4/78c）此例中，"諸天側塞滿空中"的屬讀關係是"諸天/側塞/滿/空中"，"塞滿"不連讀。

2. 阿枉

義爲“偏頗，不公正”。

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“爲佛弟子，可得估販利業，平斗秤尺，施行以理，不得阿枉巧欺，以侵於人。”（14/753c）

東漢佛經未見，可靠的用例見於西晉譯經：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷四：“夫爲世間將，修正不阿枉。”（4/607a）

佛經中這個詞很少見，又如：

失譯附東晉録《盧至長者因緣經》：“時有一臣，名曰宿舊，即起合掌，而白王言：‘善哉大王，王之智慧，慈惻阿枉，正應如是。’”（14/823c）

中土文獻，“阿枉”的較早用例有：

《後漢書·光武帝紀下》：“詔下州郡：檢核墾田頃畝及户口年紀，又考實二千石長吏阿枉不平者。”（66頁）

《後漢書·第五倫傳》：“（第五）倫平銓衡，正斗斛，市無阿枉，百姓悦服。”（1395頁）

3. 估販

即“做生意”。

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“佛言：‘爲佛弟子，可得估販利業，平斗秤尺，施行以理。’”（14/753c）

東漢佛經未見用例，北魏時期的譯經始見：

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷六：“宜於錢財，善能估販，種種治生，倍獲盈利。所至到處，無有不吉。”（4/393c）

南朝齊求那毗地譯《百喻經》卷三《醫治脊僂喻》：“世間愚人亦復如是，爲修福故，治生估販。”（4/550c）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷二十三：“時王舍城，有諸人輩，彼等皆悉生大歡喜，發希有心，見菩薩行於街巷裹。城内商賈估販交關，一切自停，不復市買。”（3/759a）

“估販”在中土文獻中産生較晚，唐代始見。如：唐褚遂良《請廢在官諸司捉錢表》：“陛下許諸司令史捉公廨本錢，諸司取此色人，號爲捉錢令史。不簡性識，寧論書藝，但令身能估販，家足貲財，録牒吏部，便即依

補。”（《全唐文》1504 頁）

4. 呵喝

即大聲喝斥。

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“阿難復白佛言：‘師者爲可得呵喝弟子，以小罪成大，得無罪耶？’”（14/753b）

東漢佛經未見用例，佛典用例很少，如：

隋闍那崛多譯《月上女經》卷上：“或有呵喝作如是言：‘汝今若不與我女者，我必劫汝床褥臥具，財物衣裳身諸瓔珞，一切服飾悉皆將去。’”（14/616b）

宋贊寧等《宋高僧傳》卷十九：“朗州守此夜，聞空中呵喝言。”（50/833a）

“呵喝”在中土文獻的較早用例有：

三國魏應璩《雜詩》：“簞瓢恒自在，無用相呵喝。”①（《先秦漢魏晉南北朝詩》，第 472 頁）

唐段成式《酉陽雜俎》卷二《玉格》：“疑是冥司，遽逃避至一壁間，墻如石黑，高數丈，聽有呵喝聲，朱衣者遂領人大院。”（20 頁）此爲後代用例。

5. 巧欺

即欺騙。

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“爲佛弟子，可得估販利業，平斗秤尺，施行以理，不得阿枉，巧欺以侵於人。”（14/753c）

這個詞佛經中很少見，可靠的用例見於西晉譯經：

西晉竺法護譯《海龍王經》卷四：“三曰慳貪諛諂憒亂犯禁，邪見巧欺而以得食，是趣惡處。”（15/151b）

其餘 4 例，都出現在這樣一句話裏：

北魏菩提留支譯《佛名經》卷二十一：“以麄易好，以短換長，巧欺百端，希望毫利。如是等罪，無量無邊。”（14/212c）

① 此例《漢語大詞典》第三册 256 頁已舉。

中土文獻中，“巧欺”較早見於東漢①：

《吕氏春秋・適威》：“罷則怨，怨則極慮。”（1290 頁）高誘注：“極其巧欺不臣之慮。”（1295 頁）

“巧欺”倒言之則爲“欺巧”，見於南北朝。《南齊書・豫章文獻王嶷傳》：“公家何嘗不知民多欺巧！古今政以不可細碎，故不爲此，實非乖理。”（413 頁）

6. 清高

義爲“純潔高尚”。

“清高”一詞今天慣用，在東漢譯經中未見用例。

《佛説阿難問事佛吉凶經》：“誹謗清高士，鐵鉤拔其舌。”（14/754a）

又《佛説阿難問事佛吉凶經》：“誹謗清高士，鐵鉗拔其舌。”（14/756a）

“清高士”，即“清高之士”。

魏晉以降譯經，方有“清高”用例：

三國吴支謙譯《菩薩生地經》：“是以清高士，常防遠女色；浄修菩薩道，大悲濟天下。”（14/814b）

三國吴支謙譯《八師經》：“醉者爲不孝，怨禍從内生；迷惑清高士，亂德敗淑貞。”（14/965c）

西晉竺法護譯《弘道廣顯三昧經》卷二：“復有二事：志不樂習於諸菩薩，及衆通達明智者俱，專行誹謗清高菩薩，主爲法師數興蔽礙；又障師訓而多諛諂。”（15/496c）

西晉法炬共法立譯《諸德福田經》：“聞者歡喜，樂作沙門，信佛行法，志尚清高。”（16/778c）

失譯附東晉録《菩薩本行經》卷中：“但所施人，盡是邪僞倒見之徒，非是清高快士之輩。”（3/114b）

中土典籍中，不晚於東漢，已經見到“清高”一詞：

《論衡・定賢》：“鴻卓之義，發於顛沛之朝；清高之行，顯於衰亂之

① “巧欺”一詞《漢語大詞典》未收。

世。"[①]（1111 頁）

《孔叢子・抗志》："衛公子交見於子思曰：'先生聖人之後，執清高之操，天下之君子莫不服先生之大名也。'"（63 頁）

7. 諧偶

義爲"吉利，順利"。[②]

《佛説阿難問事佛吉凶經》："阿難説：聞如是，阿難白佛言：'有人事佛，得富貴諧偶者，有衰耗不得諧偶者。'"又："心常歡欣，善神擁護，所向諧偶，百事增倍，爲天龍鬼神衆人所敬。"（14/753a）

東漢佛經未見用例，三國以後譯經始見：

三國吳支謙譯《太子瑞應本起經》卷下："諸善鬼神，常當擁護，開示道地，得利諧偶，不使迍蹇。"（3/479b）

西晉譯經比較多見：

西晉竺法護譯《生經》卷一："時有賈客，賣好真珠，枚數甚多，既圜明好。時有一女，詣欲買之，向欲諧偶。有一男子，遷益倍價，獨得珠去。女人不得，心懷瞋恨。"（3/76b）

西晉竺法護譯《普曜經》卷四："諸吉皆諧偶，懃恭時已到。"（3/507a）

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三："亦從得諧偶，在所見供養。"（4/599c）

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷四："云何菩薩所願諧偶，具足行六波羅蜜，是故諧偶。"（8/29b）

"諧偶"一詞，中土文獻中較早見於東漢：

《論衡・驗符》："龍見，往世不雙，唯夏盛時，二龍在庭。今龍雙出，應夏之數，治諧偶也。"[③]（843 頁）

8. 怨訟

《佛説阿難問事佛吉凶經》："弘崇禮律，訓之以道，和順忠節，不相怨訟。"（14/753b）

---

① 此例《漢語大詞典》第五册 1312 頁已引。

② 參看方一新（1992），王雲路、方一新（1992：403）。

③ 《漢語大詞典》第十一册 337 頁已舉《論衡》之例。

PDG

東漢佛經未見，三國以後譯經始見用例：

三國吴支謙譯《孛經抄》："不知政者，民物失所，天下怨訟。"（17/735a）又："爲王不敬道德、不事高明，生，則賢者不歸；死，則神不生天。掠殺無辜，使天下怨訟。"（17/736a）

西晉竺法護譯《等集衆德三昧經》卷上："不以眷屬熾盛，怨訟鬪諍。"（12/976b）

前涼支施侖譯《須賴經》："鬪諍怨訟會者，是則附於欲欲。"（12/58b）

"怨訟"一詞，中土文獻的較早用例有：①

《太平經》卷一百十一："自天君曰，不訞朝廷旨，請寄之人，文書所上，皆自平均，無有怨訟者。"（544 頁）

《後漢書·楊震傳》："内外吏職，多非其人，自頃所徵，皆特拜不試，致盜竊縱恣，怨訟紛錯。"（1772 頁）

9. 正律

指佛教的教規。

《佛説阿難問事佛吉凶經》："有人事佛不值善師，不見經教，信意不堅，亦有戒名，違犯正律。"（14/753a）

東漢譯經未見用例，西晉以後譯經始見：

西晉竺法護譯《度世品經》卷四："訓誨衆人，無有休懈，不捨正律。"（10/640b）又卷五："所修正律，則爲魔業。"（10/648a）

西晉竺法護譯《如幻三昧經》卷下："如是法教，皆於正律名之爲邪。"（12/146b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十："六師縱逸，好修非法，不按正律。"（4/718a）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷二十八："如非法，是法。如是非律，正律。非聖，是聖。"（2/202c）

上述各例"律"均指佛教，"正律"指佛教的教規、戒律。

"正律"一詞，先秦典籍已見。《漢語大詞典》已收，列有二義（1. 正式的規定；2. 樂律中的主調），首義舉《商君書·算地》："故爲國任地者，

---

① "怨訟"一詞《漢語大詞典》未收。

山林居什一，藪澤居什一，谿谷流水居什一，都邑蹊道居什四，此先王之正律也。"[1] 但中古譯經與此二義不同，是別一義。

三、俗語及句式

1. 無道墮惡道

《佛説阿難問事佛吉凶經》："無道墮惡道，求脱甚爲難。"（14/754b）

這是一句俗語或習語，見於三國以後的兩部譯經：

三國吴維祇難等譯《法句經》卷上："無道墮惡道，自增地獄苦；遠愚修忍意，念諦則無犯。"（4/561c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十："無道墮惡道者，虚而不實，亦復不見正事可依，誑生非禍。猶如旃摩那者瞿波利比丘等，虚而不實，誹謗賢聖及舍利弗目連比丘，身受其報，億劫不息。是故説曰：'無道墮惡道也。'"（4/665c）

此外，在西秦聖堅譯《阿難分别經》中，也有"無道墮惡道"（14/759c）一句。

2. 且……且……

《佛説阿難問事佛吉凶經》："國王臣民天龍鬼神聞佛所説、阿難所頌，且悲且感，且歎且喜，稽首佛足及禮阿難，受教而去。"（14/754b）又："阿難所説，且悲且恐，稽首佛足，及禮阿難，受教而去。"（14/756c）

此二經均題東漢安世高譯。但在可靠的安世高譯經中，根本不用"且"這一連詞，更不用説"且……且……"這一連用句式了。不僅如此，在其他可靠的東漢譯經中，亦未見"且……且……"連用的例子。

"且"字作連詞，兩個"且"字連用，表示兩項動作同時進行的用法，在古書中較爲常見。如：《史記·李將軍傳附李陵傳》："陵軍五千人，……且引且戰，連鬭八日。"（2877頁）《漢書·晁錯傳》："今匈奴地形技藝與中國異，……險道傾仄，且馳且射，中國之騎弗與也。"（2281頁）參劉淇《助字辨略》卷三[2]、王雲路、方一新（1992：311）

---

① 《漢語大詞典》第五册316頁。

② 〔清〕劉淇《助字辨略》卷三："此且字，兩務之辭，言方且如此，又復如彼也。"（170頁）

“且” 條[①]。

《三國志》中這類例子常見。如：且拜且前[②]、且戰且引[③]、且佃且守[④]、且田且守[⑤]、且慚且懼[⑥]、且悲且憙[⑦]。

這一句式，可以是“且+形容詞$_1$+且+形容詞$_2$”。

早期中古譯經中，有“且喜且悲”：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷七：“菩薩見佛，且喜且悲，稽首而曰：‘願佛哀我，斷我繫。’”（3/43b）

舊題東漢安世高譯《太子慕魄經》：“聞者皆擾，行者滿道。王則愕然，且喜且悲，深怪所以。”（3/409a）

也有“且悲且喜”：

舊題東漢安世高譯《㮈女祇域因緣經》：“王自追念，悔遣烏往行。見烏來還，且悲且喜。”（14/901a）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷上：“阿難問佛：‘云何此比丘尼得阿羅漢？何因且悲且喜，不能自勝？願聞其事。’”（4/504c）

三國吴支謙譯《阿難四事經》：“阿難聞經，且悲且喜，前以頭面，爲佛作禮。”（14/757c）

舊題西晉法炬譯《阿闍世王授決經》：“便至耆闍崛山中，見佛且悲且喜，垂淚而進，頭面作禮。”（14/778a）

這一用法與兩種《阿難問事佛吉凶經》正好相同。

也可以是“且+動詞$_1$+且+動詞$_2$”。中古譯經中有“且歌且舞”：

---

① 王雲路、方一新（1992：311）“且”條：“邊……邊……，連詞，表示兩項動作同時進行。”

② 《三國志・魏志・三少帝紀》裴注引《魏氏春秋》：“劉禪以爲左將軍，脩欲刺禪而不得親近，每因慶賀，且拜且前，爲禪左右所遏，事輒不克，故殺禕焉。”（127 頁）

③ 《三國志・魏志・于禁傳》：“是時軍亂，各間行求太祖，禁獨勒所將數百人，且戰且引，雖有死傷不相離。”（522 頁）

④ 《三國志・魏志・胡質傳》：“廣農積穀，有兼年之儲，置東征臺，且佃且守。”（742—743 頁）

⑤ 《三國志・魏志・鄧艾傳》：“令淮北屯二萬人，淮南三萬人，十二分休，常有四萬人，且田且守。”（775 頁）

⑥ 《三國志・魏志・曹真傳》裴注引《魏書》：“先帝聖體不豫，臣雖奔走，侍疾嘗藥，曾無精誠翼日之應，猥與太尉懿俱受遺詔，且慚且懼，靡所厎告。”（283 頁）

⑦ 《三國志・蜀志・許靖傳》：“既濟南海，與領守兒孝德相見，知足下忠義奮發，整飭元戎，西迎大駕，巡省中嶽。承此休問，且悲且憙，即與袁沛及徐元賢復共嚴裝，欲北上荆州。”（964 頁）

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷八："舞女聞已，尋將諸人，共相隨逐，且歌且舞，到竹林中。"（4/240a—b）

四、結語

南朝梁僧祐公元510—518年編撰的《出三藏記集》卷四"新集續撰失譯雜經録"云："阿難問事佛吉凶經一卷（或云阿難問事經）"（133頁），這條記載提示我們兩點：第一，這部經的翻譯年代不遲於公元518年；第二，東晉道安的《綜理衆經目録》没有收這部經。因此，這部經的翻譯不會早於公元385年，這一年道安去世。

上揭不見於東漢譯經的詞語的產生年代爲：始見於三國譯經的有"清高"、"無道墮惡道"、"無擇獄"、"譇偶"、"怨訟"五組詞語；始見於西晉譯經的有"阿枉"、"巧欺"、"十二緣"、"正律"四個詞語；始見於東晉譯經的是"逼促"；始見於後秦譯經的是"天堂"；始見於北魏譯經的是"估販"；始見於隋代譯經的是"呵喝"。

需要注意的是"呵喝"一詞，除見於《阿難問事佛吉凶經》外，該詞最早的用例見於隋闍那崛多譯《月上女經》，結合《出三藏記集》的記載，我們可以排除隋代是這部經翻譯時代下限的可能。

"估販"，除見於《阿難問事佛吉凶經》外，最早見於公元445年譯出的《賢愚經》[①]，這是距離《出三藏記集》編撰最近的年份。我們當然不能據此斷定《阿難問事佛吉凶經》的翻譯年代在445年之後，但大致可以推斷，應該是距離445年比較近的一個時段。

綜合上面的考察，我們的結論是：《阿難問事佛吉凶經》的翻譯年代，不早於公元385年，不晚於公元518年，可能是五世紀中葉前後的譯經。

〔**參考文獻**〕

方一新　1992　《漢魏六朝俗語詞雜釋》，《中國語文》第1期。

顧滿林　2002　《試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或意譯的偏好》，《漢

① 吕澂（1980：73）："0884　賢愚經　15卷。元魏慧覺等譯。太平真君六年（445）出〔圖〕。先作曇覺威德合譯〔祐〕。"

語史研究集刊》第五輯，巴蜀書社。

吕 澂 1980 《新編漢文大藏經目録》，齊魯書社。

王雲路 方一新 1992 《中古漢語語詞例釋》，吉林教育出版社。



第　六　章

安世高譯經考辨（下）

第一節　《㮈女祇域因緣經》考辨

《㮈女祇域因緣經》一卷，《大正藏》編號爲 No. 553，舊題“後漢安世高譯”。有一些學者把它當作東漢語料來使用。陳寅恪（1930；1980：157—161）據此經指出，華佗的籍貫以及醫術是受了佛教的影響。在史學界、文學界這個觀點被廣泛接受並作爲立論的基礎。[①] 古代著名的白話詩人王梵志出生的傳説，也受了這個故事的影響。有些語言研究者也徑直視之爲東漢語料，來討論中古漢語的語法現象。[②]

日本常盤大定（1973：506）認爲：《㮈女祇域因緣經》“在《道安録》中没有記載，會不會就是竺法護翻譯的呢?”吕澂（1979：297—300）指出：“此外另有十種法護譯本已認爲散失了的，現經判明，仍然存在，不過是誤題爲别人所譯而已。這十種是：……《㮈女耆域因緣經》一卷……（以上五種舊題爲安世高譯）”又（1980：72）云：“0866　奈女耆域經　1卷。西晉竺法護譯〔經〕。後誤安世高譯。題末經前有因緣二字〔開〕。”論定該經爲西晉竺法護所譯。這些是從佛教著録的角度考證的，本節從詞彙、

① 如：吴海勇（2004：512）注釋③認爲：陳寅恪的《三國志曹沖華佗傳與佛教故事》一文“發抉中古正史中的佛經内容，可謂是中古文學受佛經影響的典範之作”。與之相似的，另有龐天佑（2001）；王青（2006a；2006b）。質疑陳寅恪觀點的，如彭華（2006）。

② 竺家寧（2005）。

語法兩個方面對該經進行考證。

一、詞彙

（一）佛教詞語①

1. 東漢佛經未見的佛教詞語

（1）天龍八部

《廣説佛教語大辭典》“天龍八部”條：“八種神格化的護法神之名。”（281/b）這八種護法神是：天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽。

《㮈女祇域因緣經》：“如是我聞，一時佛在羅閱祇國，與大比丘千二百五十人俱。菩薩摩訶薩，天龍八部，大衆集會説法。”（14/896c）又：“佛説經已，大衆人民，天龍八部，聞佛所説，歡喜奉行。”（14/902a）

東漢佛經没有“天龍八部”的説法，而使用“鬼神”、“天龍”、“天世人鬼神龍”、“天龍鬼神”、“天龍鬼王”、“天龍神”、“諸龍鬼神”、“諸天人龍鬼神”等形式②。

在可靠的東漢譯經中，出現了1例“八部”：《修行本起經》卷下：“吉祥哀樂聲，八部真音響，超越過梵天。”（3/470b）此例“八部”指稱“吉祥哀樂聲”，形容梵音的種類豐富多彩，而非指鬼神；當時尚未出現“天龍八部”、“八部鬼神”一類的説法。③

但在舊題東漢譯經中，確實出現了相關的説法。如：

舊題東漢安世高譯《自誓三昧經》：“恒沙諸佛世界一一如來，於其刹土八部衆中，讚歎座樹菩薩功德。”（15/344c）

舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上：“佛説是已，舍利弗及五百羅漢、八部鬼神，聞佛所説，歡喜受行。”（4/168a）

需要補充的是，支婁迦讖譯經中，天龍八部的名稱的音譯形式大都列出，音譯形式的寫法尚不固定，並在除“天、龍”外的六部衆之後，全部

---

① 該經還有“三尊”一詞，第五章第二節已有論述，這裏不再列舉。

② 詳參第五章第二節“《佛説阿難問事佛吉凶經》考辨”中“天龍鬼神”條。

③ 參看本書第八章第一節。

加上“鬼神”：

《道行般若經》卷二：“善男子善女人，心當作是知。十方無央數佛國，諸天人，諸龍，阿（聖本：諸阿）須倫，諸閱叉鬼神，諸迦樓（聖本：乾陀）羅鬼神，諸甄（聖本：真）陀羅鬼神，諸乾陀（聖本：迦樓）羅鬼神，諸摩（宋、元本：魔）睺勒鬼神，諸人，諸非人，都盧賜來到是間。”（8/434c—435a）

《般舟三昧經》卷上：“時諸比丘比丘尼，優婆塞優婆夷，諸天，諸龍，諸阿羞倫（宋、元、明、知本：阿須倫）民，諸閱叉鬼神，諸迦樓羅（宋、元、明、知本：迦留羅）鬼神，諸甄多羅（宋、元、明、知本：真陀羅）鬼神，諸摩睺勒鬼神（知本：諸鬼神），諸人，非人，無央數都不可計。”（13/903a）又卷中：“是菩薩爲諸天所敬愛，諸龍閱叉鬼神，乾陀羅鬼神，阿須倫鬼神，迦留羅鬼神，真陀羅鬼神，摩睺勒鬼神，若人，非人，皆共敬愛時菩薩。”（13/913a）

有時八部衆没有全部列舉，但列舉出來的，也有“鬼神”附在後面：

《道行般若經》卷二：“若天，若龍，若閱叉鬼神，若甄陀羅鬼神，來到彼間。”（8/435a—b）

有時直接列出“天、龍”外的六部衆的音譯形式：

《道行般若經》卷十：“亦入於阿須倫，亦入於龍，亦入於鬼神，入於揵（聖本：乾）陀羅，亦入於迦留勒，亦入於甄陀羅，亦入於摩睺勒。”（8/475b）

《阿閦佛國經》卷上：“其三千大千世界中，諸天，龍，鬼神：揵沓怹，阿須倫，迦留羅，真陀羅，摩休勒，一切皆向阿閦菩薩叉手而作禮。”（11/753c）

还有類似“一切諸天人民阿須倫鬼神龍”這樣的簡化形式：

《道行般若經》卷二：“若波羅蜜所止處，一切諸天人民阿須倫鬼神龍，皆爲作禮，恭敬護視。”（8/432a）

《般舟三昧經》卷下：“佛言：今我説是三昧時，千八百億諸天阿須輪鬼神龍人民，皆得須陀洹道。”（13/919b）

最繁瑣、最完全的表述形式，出現在竺大力共康孟詳譯《修行本起經》中：

《修行本起經》卷上："一切諸四天王、忉利天王、炎天王、兜術天王、尼摩羅提天王、波羅尼蜜天王、梵天王，乃至阿迦膩吒天王，各與無央數衆，皆悉來會。諸龍王，阿須倫，迦留羅，真陀羅，摩休勒，一一尊神，復各與眷屬，皆悉會來。"（3/461a）

另外，這部經也有在"諸龍鬼神"之後，僅列舉三部衆的名稱這種形式：

《修行本起經》卷上："應時天地大動，三千大千刹土莫不大明。釋梵四王與其官屬，諸龍、鬼神、閲叉、揵陀羅、阿須倫，皆來侍衛。"（3/463c）

最簡化的"諸天龍鬼神一切"這樣的形式，有 1 例，見於《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上："其在會者，諸天龍鬼神一切，自於坐皆踊躍。"（15/351c）

總之，東漢没有關於"天龍八部"的固定表述形式。

"天龍八部"一語最早出現於東晉譯經[①]。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷四："爾時亦有天龍八部一切衆生遇此光者，聞是語者，命終之後，必生梵世。"（15/666b）

後秦鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》："時彌勒佛共穰佉王與八萬四千大臣諸比丘等恭敬圍繞，并與無數天龍八部，入翅頭末城。"（14/431b）

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷二十三："若我不能調伏自心，當爲諸佛聲聞緣覺、天龍八部之所呵責。"（13/166b）

失譯附東晉録《盧至長者因緣經》："時天龍八部及以四衆，見聞是已，得四道果。"（14/825a）

（2）醍醐

《廣説佛教語大辭典》"醍醐"條："五味（乳・酪・生酥・熟酥・醍

---

① 幾部舊題三國西晉譯經有其例：舊題吴支謙譯《華積陀羅尼神咒經》："如王太子俱於十方，皆成佛道，具大莊嚴不疑如來一切功德；天龍八部，一時俱會。"（2/874c）又："説是經已，師子威等天龍八部，一切大衆，歡喜奉行。"（2/875b）舊題西晉聶道真譯《文殊師利般涅槃經》："説是語時，跋陀波羅等諸大菩薩、舍利弗等諸大聲聞天龍八部，聞佛所説，皆大歡喜，禮佛而去。"（14/481b）舊題西晉法炬譯《灌洗佛形像經》："佛言：'若人有一善之心作是功德者，諸天善神、天龍八部、四天王等，僉然擁護。'"（16/797a）

醐）的第五。精製的乳製品，被視爲最高之美味。依據《慧琳音義》所載，乳中之精爲蘇[1]，酥中之精爲醍醐，因此應是牛乳一再精製所得之物，但實際上不清楚到底相當於哪一種食物。依據《涅槃經》所載，服食此物能治病。《倭名抄》中記其製法。”（1579/a）

《㮈女祇域因緣經》：“乃捉取百牛之乳，以飲一牛。復取此一牛乳，煎之爲醍醐，以灌㮈根。”（14/897a）又：“‘今者治之，當用何藥?’祇域曰：‘唯有醍醐耳。’太后曰：‘咄！童子慎莫導醍醐。而王大惡聞醍醐之氣，又惡聞醍醐之名，前後坐口導醍醐而死者數千百人。’”（14/900a）

東漢譯經未見“醍醐”一詞，三國譯經支謙、康僧會等人的譯經中也未見到此詞。而在一些舊題“後漢”所譯及失譯經中，則頻頻出現“醍醐”一詞。如：

舊題東漢支曜譯《阿那律八念經》：“其義譬如王有邊臣，主諸良藥及酪酥醍醐石蜜。”（1/836a）“醍醐”，宋本作“㽅䴺”。

舊題三國吴支謙譯《七知經》：“譬如牛乳成酪，酪爲酥，酥爲醍醐，醍醐最上。”（1/810b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷六：“譬如從乳出酪，從酪出酥，從酥出醍醐。醍醐於中，最勝最妙。”（3/157a）

可靠的用例見於西晉譯經：

西晉竺法護譯《正法華經》卷八：“散華燒香，搗香雜香；繒綵幢幡，麻油燈香。油燈，醍醐燈。”（9/116c）

西晉竺法護譯《修行道地經》卷二：“其有口言欲，心懷諸怒癡，譬如醍醐蜜，雜以辛苦鹹。”（15/194a）

西晉竺法護譯《持心梵天所問經》卷一：“譬如麻油、酪酥、醍醐，然即滅盡諸法。”（15/4c）

比較早的中土文獻例證，見於南北朝，[2] 如：

《魏書·西域傳·悦般國》：“其風俗言語與高車同，而其人清潔於胡。

① 筆者按：“蘇”當爲“酥”之誤。

② 唐玄應《一切經音義》卷七《正法華經》“㽅䴺”條：“㽅䴺，徒奚反，下户孤反。《通俗文》：‘酪酥謂之㽅䴺。’經文作醐，非也。”（《中華大藏經》第57册202頁中欄）《通俗文》，東漢服虔所撰，已佚。若此例可靠，則該詞漢末通俗辭書已收，只不過文獻用例稍晚而已。

俗剪髮齊眉，以醍醐塗之，昱昱然光澤。”（2268 頁）

《藝文類聚》卷七十七引隋江總《大莊嚴寺碑》：“蓋聞僧伽水濱，波斯創以禪地；醍醐山頂，舍那肇其梵域。”（1316 頁）

2. 安世高譯經未見，見於其他東漢佛經的佛教詞彙

（1）梵志居士

《廣説佛教語大辭典》“梵志居士”條：“優婆塞。在俗男信者。”（1087/b）

《㮈女祇域因緣經》：“國中有梵志居士，財富無數，一國無雙。”（14/897a）

安世高譯經只有“梵志”，没有“居士”：

《轉法輪經》：“一切世間，諸天人民，若梵，若魔，沙門，梵志，自知證已。”（2/503c）

相反，支婁迦讖譯經只有“居士”，没有“梵志”：

《般舟三昧經》卷中：“於是居士颰陀和，羅鄰那竭那羅達，及須薩和惰曰兜，曾見諸佛如恒沙。”（13/912a）

而“梵志”、“居士”連用，組合成“梵志居士”，東漢譯經只在竺大力共康孟詳譯《修行本起經》見到 1 例：

《修行本起經》卷上：“王聞太子生，心懷喜躍，即與大衆、百官群臣、梵志居士、長者相師，俱出往迎。”（3/463c）

失譯經中也有用例：

失譯附東漢録《分别功德論》卷二：“或有國王長者、梵志居士，或請供養，或來請問。”（25/35a）

三國以後，用例漸多。如：

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷下：“時維耶離、諸梵志居士、尊者月蓋等，聞是香氣，皆得未曾有自然之法，身意快然。”（14/532b）

舊題三國魏白延譯《須賴經》：“已能制意，如汝須賴；示現極貧，守戒如法；爲諸梵志居士、衆人所敬。”（12/56a）

西晉竺法護譯《琉璃王經》：“梵志居士、長者人民，無央數千，聞佛所説，五百比丘，漏盡意解。”（14/785b）

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷六：“答曰：‘陀然，汝不精進，犯於

禁戒。依傍於王，欺誑梵志居士；依傍梵志居士，欺誑於王。'"（1/456c）

失譯附東晉録《般泥洹經》卷下："每衆異學及諸梵志居士之輩，來詣請現，可通見者，常得時宜。"（1/185a）

（2）九十一劫

"九十一劫"，筆者所見佛教辭典均未收録。

《㮈女祇域因緣經》："壽盡生天，得爲天后。下生世間，不由胞胎。九十一劫，生㮈華中。端正鮮潔，常識宿命。"（14/896c）

安世高、支婁迦讖譯經均未見。"九十一劫"這一說法，東漢晚期譯經始見。如：

《修行本起經》卷下："能仁菩薩，於九十一劫，修道德，學佛意，行六度無極。"（3/463a）

《中本起經》卷上："拜吾佛名，汝於來世九十一劫，當得作佛，字釋迦文。"（4/147c）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷上："佛告天帝：'昔惟衛佛時從來九十一劫，時佛大會說法，有一醉客在會中聽，聞經歡喜，耳上著花，取散佛上，作禮而去。命終之後，九十一劫，天上人中受福，不復更三惡道。'"（4/505a）

三國以降，用例漸多：

三國吴支謙譯《大明度經》卷四："佛即授我決：'却後九十一劫，若當作佛，名釋迦文。'"（8/497b）

舊題三國吴支謙譯《惟日雜難經》："菩薩持身餧飢虎，不百劫，九十一劫便作佛者，用不覺痛苦滅九劫。"（17/605b）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷八："佛告之曰：'後九十一劫，爾當爲佛。'"（3/48b）

西晉竺法護譯《佛五百弟子自說本起經》："是因功德本，九十一劫安；既得自然見，在天上世間。"（4/192a）

後秦鳩摩羅什譯《成實論》卷十六："問曰：'經中何故說我於九十一劫已來，未見布施，損而無報？'"（32/370a—b）

既然佛教詞典没有收"九十一劫"，則此詞究竟如何理解？宋志磐《佛祖統紀》："按《因果經》云：過去無數阿僧祇劫。……佛讚：善惠，汝過

阿僧祇劫，當得成佛，號釋迦牟尼。此經與《本行經》並作‘阿僧祇’，而《瑞應》作‘九十一劫’，如此延促不同。雖是方便分别，然諸經並以《毘婆尸記》‘九十一劫’爲正，則《瑞應》所出，亦可爲用。”（49/138b）則“九十一劫”即“阿僧祇劫”也。《廣説佛教語大辭典》“無數阿僧祇劫”條：“難以計數的極長時間。無量數之長時間。阿僧祇是[S]asaṃkhya之音寫，難以計數的意思。劫（[S]kalpa）是極長之時間。”（1248/b）“無央數劫”條：“無盡數之劫。無限長的時間。”（1214/a）

考察東漢佛經，在追溯佛或其他神異人物的前世時，大都採用以“劫”爲核心構成短語的形式表示極長時間，這類短語形式繁多，除“九十一劫”外，約略有如下幾種：

其一，“阿僧祇劫”。

《阿闍世王經》卷下：“正於是處而得決言：‘汝過阿僧祇劫後，而當爲佛，號字釋迦文。’”（15/405a）

其二，“否定詞組+阿僧祇劫”。

有“無數阿僧祇劫”。如：

《道行般若經》卷二：“佛語諸天人：‘如是如是。昔我於提和竭羅佛前逮得般若波羅蜜，我便爲提和竭羅佛。所受決言：卻後若當爲人中之導，悉當逮佛智慧；卻後無數阿僧祇劫，汝當作佛，號字釋迦文。天上天下，於中最尊。安定世間法極明，號字爲佛。’”（8/431a）

有“無央數不可計阿僧祇劫”。如：

《阿闍世王經》卷上：“佛謂舍利弗：‘向之所問，用文殊師利所問故，今爲汝説之：已過去無央數不可計阿僧祇劫，爾時有佛號字勇莫能勝，其刹名無常。’”（15/393c）

有“不可計阿僧祇劫”。如：

《般舟三昧經》卷中：“佛告颰陀和：‘乃往昔時不可計阿僧祇劫，爾時有佛，名羼羅耶佛怛薩阿竭阿羅訶三耶三佛，於世間極尊。安定於世間，於經中大明。天上天下，號曰天中天。’”（13/913b—c）

有“不可勝數阿僧祇劫”。如：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下：“佛則知諸菩薩所念，欲決其疑故，

喚提無離菩薩言：‘過去不可勝數阿僧祇劫，爾時有佛，號字羅陀那吱頭（漢言爲寶英）。’”（15/363b）

還有一例非常特別：

《般舟三昧經》卷下：“佛爾時告颰陀和：‘乃去久遠世時，其劫阿僧祇，不可計不可數不可量不可極阿僧祇。乃爾時有佛，名私訶摩提。’”（13/917c）

這些格式都是極言阿僧祇劫之多，末例則是把4個否定詞組連在一起使用，以增強句子的表現力。

其三，“八阿僧祇劫”。

《阿闍世王經》卷下：“卻後八阿僧祇劫，阿伽佉鈚當行菩薩道。”（15/404b）

其四，“無（央）數+劫”。《廣說佛教語大辭典》“無數劫”條：“同無數阿僧祇劫。”（1248/b）

《道行般若經》卷六：“授我決言：‘卻後無數劫，若當爲釋迦文佛。’”（8/458b）

《成具光明定意經》：“佛告善明：‘乃往昔無數劫時，有佛名尊伏欲王。’”（15/454c）

《修行本起經》卷上：“佛言：‘宿命無數劫時，本爲凡人。’”（3/461b）

《般舟三昧經》卷下：“爾時諸佛悉語我言：‘卻後無央數劫，汝當作佛，名釋迦文。’”（13/915c）

《轉法輪經》：“佛以手撫輪曰：止往者，吾從無數劫來，爲名色轉，受苦無量。”（2/503b）

其五，“具體數字+劫”。

“三十六萬億劫”，如《成具光明定意經》：“卻後三十六萬億劫，皆成爲佛。”（15/455c）

“八萬劫”，如《般舟三昧經》卷中：“佛告颰陀和：‘長者子須達，卻後八萬劫得作佛，名提和竭羅。’”（13/913c）

“七萬四千八百劫”，如《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下：“伅真陀羅王，卻後七萬四千八百劫當爲佛，號字群那羅耶波披沙（漢曰德王明）。”

(15/362b)

“百劫”，如：《修行本起經》卷上：“佛告童子：‘汝却後百劫，當得作佛。名釋迦文（漢言能仁）、如來、無所著、至真、等正覺。’”（3/462b）又卷下：“汝後百劫，當得作佛。名釋迦文、如來、至真、等正覺、明行成爲、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛世尊。度脱衆生，如我今也。”（3/472b）

總之，東漢佛經追溯佛或其他神異人物的前世時，以“劫”爲核心構成的表示極長時間的短語形式繁多，而“九十一劫”這個形式僅見於東漢晚期譯經《修行本起經》、《中本起經》。

需要説明的是，可靠的安世高譯經雖然没有佛追溯前世的相關描寫，但也有一些以“劫”爲中心構成的表示時間極長的短語。如：

《大安般守意經》卷上：“守意有三輩：一者守令不得生；二者已生當疾滅；三者事已行當從後悔計億萬劫不復作也。”（15/164a）“億萬劫”，《廣説佛教語大辭典》“百千萬億劫”條：“無量劫。”（525/b）

（3）羅閲祇國/羅閲祇

《廣説佛教語大辭典》“羅閲祇”條：“[P]Rājagaha [S]Rājagṛha之音寫。王舍城。摩竭陀（Magadha）國之首都。”又收“羅閲祇城”、“羅閲城”，解釋同“羅閲祇”。(1667/b)

《㮈女祇域因緣經》：“祇域曰：‘瓶沙王乃在羅閲祇國，去此五百里，何緣生我？若如母言，何以證之？’母則出印鐶示之曰：‘此則汝父鐶也。’祇域省之，見有瓶沙王印文。便奉持此鐶，往到羅閲祇，徑入宫門。”(14/897c)

安世高譯經不用“羅閲祇”，而用“王舍國”。此一名稱始見於支婁迦讖譯經。① 如：

《道行般若經》卷一：“佛在羅閲祇耆闍崛山中，摩訶比丘僧不可計。”(8/425c) 又卷十：“佛説是般若波羅蜜時，在羅閲祇耆闍崛山中，在衆弟子央坐。”(8/478b)“央”，宋、元、明、宫本作“中央”。

---

① 顧滿林（2002）指出：“有些詞安世高早已創造成了準確的意譯形式，支讖在沿用這些意譯形式的同時，又創造了相應的音譯形式。”所舉例證即有“王舍國——羅閲祇（國)”。

《阿闍世王經》卷下："應時光明，一切莫不明者，便至羅閱祇。"(15/399c)

東漢其他譯經也有用例。如：

《中本起經》卷上："於時世尊欲詣羅閱祇度於君民。即日羅閱祇王遣使者，奉命詣佛，修敬盡恭。"（4/152a）又："佛在羅閱祇竹園精舍，與大比丘僧千人俱，皆得應真，鬱俾羅等。"（4/153b）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上："聞如是，一時佛在羅閱祇耆闍崛山中。"（15/348b）

三國、西晉以後，"羅閱祇"一名就較常出現。如：

三國吴支謙譯《月明菩薩經》："是時羅閱祇有大姓豪富家名申日。"(3/411a)

西晉竺法護譯《阿闍貰王女阿術達菩薩經》："爾時佛與八千菩薩俱在羅閱祇，去城不遠。"（12/84a）

西晉竺法護譯《順權方便經》卷下："爾時須菩提問族姓子：'仁者善利，加益一切。羅閱祇長者梵志，致如是比。'"（14/928a）

舊題北凉曇無讖譯《腹中女聽經》："佛在羅閱祇，與諸菩薩、比丘僧比丘尼、優婆塞優婆夷及諸天人民無央數共會。"（14/914b）

也作"羅閱祇國"，用例如下：

《般舟三昧經》卷下："時佛與比丘僧皆著衣持鉢，俱詣來會者，皆隨行佛入羅閱祇國中，到跋陀和菩薩家。"（13/914c）

舊題東漢安世高譯《柰女耆婆經》："往到羅閱祇國，徑入宫門。"(14/903a)

舊題東漢安世高譯《大比丘三千威儀》卷上："在羅閱祇國中，有比丘字迦留多，將五百弟子在尼衍國中。"（24/914c）

舊題東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》："有一人在羅閱祇國亦作沙門，布草爲蓐，坐其上。自誓曰：'不得道，終不起。'"（4/500b）

舊題東漢支婁迦讖譯《般舟三昧經》（一卷本）："是三人皆在羅閱祇國同時念，各於夢中，到其女邊，與共棲宿。"（13/899a）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷上："昔羅閱祇國有婆羅門子，獨與母居。"（4/505c）

但除三卷本《般舟三昧經》外，其餘譯經均不是可靠的東漢譯經，難以爲據。

三國譯經未見“羅閱祇國”的用例，西晉譯經用例較多：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一：“昔佛在羅閱祇國靈鷲山中，爲諸天人國王大臣説甘露法。”（4/577c）

西晉竺法護譯《方等般泥洹經》卷上：“彼有菩薩名善思義，忽遷神命，生閻浮提羅閱祇國。”（12/914c）

失譯附西晉録《太子和休經》：“佛在羅閱祇國耆闍崛山中，與菩薩萬人俱。”（12/155a）

此後用例甚夥，不備舉。

（二）普通詞語

1. 東漢佛經未見的普通詞語

這裏以“黄門”一詞爲例。

黄門，指太監。《廣説佛教語大辭典》：“中性者。亦即被去勢的人。男根不全的人。雖娶了妻子，卻無子女者。黄門是宮城中的禁門，由被去勢的閹者守護，故稱閹者爲黄門。”（1309/a）《漢語大詞典》“黄門”條云：“4. 宦者，太監。因東漢黄門令、中黄門諸官，皆爲宦者充任，故稱。《文選・嵇康〈與山巨源絶交書〉》：‘豈可見黄門而稱貞哉！’李周翰注：‘黄門，閹人也。’”①

《㮈女祇域因緣經》：“王聞此語不解其故，意甚欲怒。然患身病，宿聞祇域之名，故遠迎之，冀必有益。且是小兒，知無他奸，忍而聽之。即遣青衣黄門，將入見太后。”（14/899c）

“黄門”一詞，三國以後譯經有用例：

三國吴支謙譯《義足經》卷上：“王便恚內不解，顧謂侍者黄門，以婬意念。”（4/176a）

西晉竺法護譯《生經》卷三：“乃往過去久遠世時，黄門命過，親里即取棄㮏樹間。”（3/89a）

西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷下：“傍人懷疑，菩薩非男，

① 《漢語大詞典》第十二册982頁。

斯黄門耳。”（12/161b）

西晉竺法護譯《無極寶三昧經》卷上：“四者常遠離五事：一者惡沙門，二者惡婆羅門，三者惡黄門，四者惡牛惡馬，五者蛇虮毒蟲。”（15/512c）

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷五：“黄門之身經五百世，設得爲人，妻不貞良，子不慈孝，奴婢不順。”（15/672c—673a）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷十三：“不受食者，不從男女、黄門、二根人受。”（23/96b）

後秦鳩摩羅什譯《佛藏經》卷上：“舍利弗，譬如黄門，非男非女。破戒比丘，亦復如是。”（15/788c）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十一：“誹謗正法，作一闡提；受黄門身，無根、二根。”（12/431a）

總之，在可靠譯經中，“黄門”一詞最早只見於三國、西晉譯經，而舊題東漢安世高譯的部分佛經中卻有此詞，本例而外。又如：

《罪業應報教化地獄經》：“第十七復有衆生，男根不具，爲黄門身，不得妻娶。何罪所致？”（17/451c）

《分別善惡所起經》：“好姦不男女，欲犯不可婬，騸割諸畜生，後生爲黄門。思婬若熾火，身根心口犯，專行求女人，後生爲黄門。”（17/522c）

又如：失譯經附東漢録《大方便佛報恩經》卷六：“有四種人：一男、二女、三黄門、四二根。四種人中，唯男女得戒；二種人不得戒：黄門、二根。”（3/160c）

可見，此三經與《㮈女祇域因緣經》均非安世高所譯，更不是東漢譯經。

“黄門”一詞，中土文獻較早的用例有：

《漢書·元帝紀》：“詔罷黄門乘輿狗馬，水衡禁囿、宜春下苑、少府佽飛外池、嚴籞池田假與貧民。”（281頁）

漢蔡邕《對詔問災異八事》：“與中黄門桓賢晤言相往來，不得入，遂亡去。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》856頁下）

2. 安世高譯經未見，見於東漢佛經的普通詞語

這裏以“夫人”爲例。

《㮈女祇域因緣經》："有七國王，同時俱來，詣梵志所，求娉㮈女，以爲夫人。"（14/897a）

安世高譯經只有"妻"，未見"夫人"一詞。如：

《四諦經》："若人在兒子，亦妻，從使御者，田地舍宅，坐肆臥具，便息爲愛，著近更發往求，當知是愛習爲苦習賢者諦。"（1/815c）

《七處三觀經》："若賢者家中居法行侵四家得歡喜。何等爲四？一者父母妻子，二者兒客奴婢，三者知識親屬交友，四者王天王鬼神沙門婆羅門。"（2/877c）妻子，妻和子。

支婁迦讖譯經始見"夫人"。例如：

《遺日摩尼寶經》："譬如遮迦越羅正夫人與貧窮人共交通，從中生子。"（12/191b）

《阿闍世王經》卷下："釋提桓因自與大夫人名曰首耶，及與天女，皆持名香供養。"（15/400a）

另外，《伅真陀羅所問如來三昧經》卷中也有用例："伅真陀羅子及諸夫人，見是威神變化，悉發阿耨多羅三藐三菩提心，皆對佛惟。"（15/359b）

後代譯經也十分常見。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷六："小兒命終，魂神即轉，生長者家，第一夫人作子。夫人懷妊，口便能説般若波羅蜜。"（3/35c）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四十九："是時，音響人王與第一夫人共相交接，覺身懷妊。"（2/815a）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷六："妃是善見大王之族，爲大夫人；其子爲王，名婆奚迦。"（3/678a）

該詞亦見於一些失譯經：

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷二："爾時施主，還到其家，喚其夫人及其子息，僮僕作使。"（3/132c）

中土文獻中，"夫人"的用例先秦已見：

《韓非子·八姦》："凡人臣之所道成姦者有八術：一曰在同牀。何謂同牀？曰：'貴夫人，愛孺子，便僻好色，此人主之所惑也。'"（181 頁）

通過上文對《㮈女祇域因緣經》佛教詞語和普通詞語兩個方面的考辨，

表明該經不是東漢譯經，更非安世高譯經。

二、語法

（一）固定句式

1. 東漢佛經未見的句式

（1）不減於

《棕女祇域因緣經》："梵志大喜。自念：我家資財無數，不減於王，唯無此棕，以爲不如。今已得之，爲無減王。"（14/897a）

舊題東漢安世高譯《柰女耆婆經》中也有類似用例："梵志大喜，自念：我家資財無數，不減於王。唯無此柰，以爲不如。今已得之，爲無減王。"（14/902b）

"不減於王"，謂不比"王"少。"不減"用於差比句，後面接介詞"於"，引進比較的對象，表示"不比……差（少、弱）"的意思。

中土文獻"不減"這種用法早見。如：

《三國志·魏志·胡質傳》裴注引虞預《晉書》："公榮乃自詣陔兄弟，與共言語，觀其舉動。出語周曰：'君三子皆國士也。元夏器量最優，有輔佐之風，展力仕宦，可爲亞公。叔夏、季夏，不減常伯、納言也。'"（742頁）

東漢安世高譯經已有"不減"單用之例，義即"不減少"。如：

《大道地經》："即時得兩根——身根、心根精已，七日不減，二七日精生。"（15/234a）

《陰持入經》卷上："已生清淨法，令止不忘，令不減。"（15/174a）

支婁迦讖譯經用例如：

《阿闍世王經》卷下："文殊師利則謂阿闍世：'可分布飯食。'應時受教，分布而遍。其食不減如故。"（15/400b）"不減如故"是說（飯食）沒減少，像原先一樣。

到支婁迦讖譯經，"不減"多與"不增"相對成文。如：

《道行般若經》卷一："釋提桓因言：'尊者須菩提深知說不增不減，作是說法。'"（8/430b）又卷七："須菩提，般若波羅蜜虛空，是般若波羅蜜亦不增亦不減。"（8/463a）

《阿闍世王經》卷上："用微妙故，不與十二因緣有所變，念法身亦不增亦不減。"（15/390a—b）

《内藏百寶經》："佛化分身在無央數，不可復計；佛剎悉遍至，佛身亦不增亦不減。"（17/753b）

晉代以後，譯經中才見到"不減於+對象"的用法。例如：

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二："如是舍利弗，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不減於阿耨多羅三藐三菩提。"（8/229b）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷二："王卒憶念：我女善光，云何生活？有人答言：'宮室錢財，不減於王。'"（4/458b）

南朝齊求那毘地譯《百喻經》卷一《三重樓喻》："往昔之世，有富愚人，癡無所知。到餘富家，見三重樓，高廣嚴麗，軒敞踈朗。心生渴仰，即作是念：我有財錢，不減於彼，云何頃來而不造作如是之樓？"（4/544b）

總之，"不減+於+比較對象"的用法，較早見於鳩摩羅什譯經，這爲判定此經的翻譯年代提供了參考。

（2）副詞"定"+繫詞"是"

"定"有二義：其一，"確實"、"肯定"；其二，"到底"、"究竟"。

《㮈女祇域因緣經》："最後有一小枝，栽長尺餘，試取以照，具見腹内。祇域大喜，知此小枝定是藥王。"（14/898b）此爲"確實"、"肯定"義。

又："祇域因白太后：'省王病，見身中血氣悉是蛇蟒之毒，似非人類。王爲定是誰子？太后以實語我，我能治之；若不語我，王病則不可愈。'"（14/899c）此爲"到底"、"究竟"義。

可靠的東漢三國譯經未見"定是"①，西晉以降方有用例，"定"爲"確實"、"肯定"義。如：

西晉竺法護譯《修行道地經》卷三："當爾其人擎鉢之時，音聲普流，莫不聞知，無央數人，皆來集會。衆人皆言：'觀此人衣，形體舉動，定是

---

① 有兩例不宜視作東漢三國譯經用例。一是失譯附東漢録《拔陂菩薩經》："金色身禮清浄，欲願定是何難。"（13/923b）"禮"，宋、元、明、宫四本作"體"；"何"，宋、元、明三本作"阿"。二是舊題三國吴支謙譯《菩薩本緣經》卷中："所以者何？我未曾見呵梨勒樹能生甘蔗，廁糞之中出浄蓮華，純真妙金變爲銅鐵，信心檀越受地獄苦。如是之言，多所虧損，此言顛倒，定是魔語。"（3/62c）

死因。'"（15/196b）

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷下："何師應得沙門之稱？何師定是解脱之因？"（1/204a）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷七："然後是比丘便到諸不信家乞食，初時與食，後續聞優婆塞斷食不與，定是惡人，我何以與食？復不聽人。"（22/287a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷八："聽其所説甚爲貪嫉，是何惡人化作佛形，如華聚中有黑毒蛇，我今審知此定是魔。"（4/301c）"聚"，宋、元、明三本作"叢"。

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷二十四："客比丘恨之，復作是議：'此比丘欲令我等早去，定是惡比丘。無有慚愧，不修梵行。'"（22/161a）

而表"到底"、"究竟"義的"定"與"是"連用，漢譯佛經用例很少。如：

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷二十五："時羅睺羅至那羅聚落，爲一優婆塞深所敬信。爲起房，作房竟，羅睺羅有小緣事遊行人間。時阿難往彼聚落，彼優婆塞即復以房施阿難。羅睺羅還令阿難出。阿難言：'先雖施汝，汝行後更以施我，便是我房。'於是俱至彼優婆塞所問言：'定是誰房？'"（22/168b）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十三："復向男子言：'此童女極好作，又忠信真實無虚邪心，汝可取爲婦。'檀越答：'大德！我等不甚體悉此人，未知好惡，是誰家兒子？定是何姓何名？那得輒以女相與？……'"（24/763b）

中土文獻《世説新語》始見其例：

《世説新語・言語》第17則："鄧艾口吃，語稱'艾艾……'。晉文王戲之曰：'卿云"艾艾……"，定是幾"艾"？'"（42頁）

（3）既……且……

《㮈女祇域因緣經》："見枝上偃蓋之中，乃有池水，既清且香，又有衆華。"（14/897a）又："乃歎曰：'水及梨皆是天藥，既清香且美。'"（14/900c）

PDG

"既清且香"之"既·Adj·且·Adj"，與今天習見的"既·Adj·又·Adj"句式相同。

此例句式於中土先秦典籍中已見：

《詩經·大雅·烝民》："既明且哲，以保其身。"（《十三經注疏》568頁下）又《詩經·商頌·那》："既和且平，依我磬聲。"（《十三經注疏》620頁下）

東漢、三國以降，中土典籍的"既……且……"已經不爲鮮見。例如：

《漢書·敘傳》："武陽殷勤，輔導副君。既忠且謀，饗兹舊勳。"（4264頁）

東漢蔡邕《京兆樊惠渠頌》："泯泯我人，既富且盈；爲酒爲醴，烝畀祖靈。"（《全上古三代秦漢三國六朝文》874頁下）

三國魏曹植《閨情詩》："彈琴撫節，爲我弦歌。清濁齊均，既亮且和。"（《先秦漢魏晉南北朝詩》449頁）

《孔子家語·三恕》："故君子知之曰智，言之要也；不能曰不能，行之至也。言要則智，行至則仁。既仁且智，惡不足哉？"（59頁）

《三國志·蜀志·郤正傳》："子雖光麗，既美且豔。"（1035頁）又："郡有舊道，經旄牛中至成都，既平且近；自旄牛絶道，已百餘年，更由安上，既險且遠。"（1053頁）

《三國志·吴志·孫堅傳》裴注："漢宫傳國璽，文曰：'受命於天，既壽且康。'"（1099頁）

考察中古譯經，安世高譯經中，副詞"既"僅見1例。即：

《大道地經》："自更得便出。既爲胞門所纏裹，産户急笮，墮地中。"（15/234c）

支婁迦讖譯經中，"既"的使用頻率有所提高，凡18見，但"既"還都是已經、既已義，未見"既……且……"句式。如：

《道行般若經》卷十："悉受五百女人及五百乘車珍寶。既受已，復持反遺薩陀波倫菩薩。"（8/476a）

《阿闍世王經》卷下："飯事既訖，阿闍世則取一机，坐文殊師利前，自白言：'願解我狐疑。'"（15/400b）

"既……且……"句式最早見於東漢晚期的《修行本起經》，僅1例：

《修行本起經》卷上："白象寶者，色白紺目，七肢平跱，力過百象；髦尾貫珠，既鮮且潔，口有六牙。"（3/463a）

三國譯經續有用例。如：

三國吳康僧會譯《六度集經》卷二："對曰：'太子既聖且仁，潤齊二儀，天下喜附，猶孩依親。'"（3/10c）又卷四："王既聖且仁，普天樂屬，壽有億數。"（3/21c）又卷五："吾年西垂，重疾日困。彼梵志，吾之親友也；厥女既賢且明，古今任爲兒匹。"（3/26b）

之後譯經不乏用例：

西晉竺法護譯《文殊師利現寶藏經》卷上："譬如有國，既強且大。"（14/454a）

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷五："猶村外不遠，有好池水，既清且美，其淵平滿，翠草被岸，華樹四周。"（1/454c）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷七："門外有壍，既深且廣。"（4/400c）

2. 安世高譯經未見，見於東漢佛經的句式

（1）初不/初無

《㮈女祇域因緣經》："諸師責謂之曰：'醫術鄙陋，誠非太子至尊所宜當學。然大王之命，不可違廢。受敕已來，積有日月。而太子初不受半言之方。若王問我，我何以對?'"（14/897c）

"初不……"是中古以來表示完全否定的常見句式之一，但東漢譯經未見。[①] 三國譯經始見。如：

三國吳康僧會譯《六度集經》卷二："是時婢者所屬大家夫人甚妒，晨夜令作，初不懈息。"（3/7c）又卷六："長者報言：'我內中婦聞得鬼病，晝夜妄語，口初不息。'"（3/35c）

舊題三國吳支謙譯《菩薩本緣經》卷下："汝今復當聽餓鬼中種種諸苦，所謂饑渴所逼，身體乾枯，於無量歲，初不曾聞漿水之名。"（3/65a）"初不……"後跟簡單謂語爲主，本例則是後跟複雜謂語。

之後譯經常見。如：

---

① 支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷下："我自識念往世時，其數具足六萬歲，常隨法師不捨離，初不得聞是三昧。"（13/919a）"初"乃時間副詞，表示對往事的追溯。

西晉竺法護譯《德光太子經》:“於是德光太子從是已來具足萬歲之中，初不睡眠，亦不調戲，初不歌舞，未曾作樂。”(3/414a)

西晉竺法護譯《賢劫經》卷一:“一心經行，常修精進，未曾廢息。初不生心，念爲懈怠也。”(14/7c)

北魏瞿曇般若流支譯《奮迅王問經》卷下:“彼處清浄，無有女人。耳初不聞欲行之名。”(13/947c)

舊題北魏吉迦夜譯《稱揚諸佛功德經》卷中:“所生之處常值佛世，初不曾生無佛之處。”(14/98c)

又有“初無”:

《㮈女祇域因緣經》:“王見藥但如清水，初無氣味，不知是醍醐。”(14/900b)

“初無”可靠的譯經用例見於三國以來的譯經[1]。

三國吴康僧會譯《六度集經》卷六:“長者即復呼衆僧。比丘都集，往覩小兒，説經故事，初無躓礙。”(3/36a)

西晉竺法護譯《生經》卷一:“佛告比丘:‘實如所言，誠無有異。吾從無數劫以來，精進求道，初無懈怠。’”(3/75c)

(2) 了不可

《㮈女祇域因緣經》:“即取食之，而大苦澁，了不可食。”(14/897a)

“了”+“不”+能願動詞+動詞這一句式，安世高譯經未見。舊題安世高譯《明度五十校計經》卷下有1例:“菩薩言:‘我何以故，罪生復滅?何以故，我了不見?’”(13/402a)

到了支婁迦讖譯經中，出現了“範圍副詞‘了’+否定副詞‘不’+能願動詞+動詞”的用法。例如:

《道行般若經》卷一:“菩薩亦不可得見，菩薩識了不知處處，亦不可見。一切菩薩，了無有處，了不可見。”(8/428a) 又:“是時諸天子，心中

---

① 舊題東漢翻譯的幾部佛經有“初無”的用例。如:舊題東漢安世高譯《鬼問目連經》:“汝爲人時，喜屠割衆生，初無慈心。今受花報，果入地獄。”(17/535c) 舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上:“復有魔天女，意欲使此賈客於此没盡，不得還歸，於空中告曰:‘卿等不足嚴駕欲還去，此間快樂，極可娱樂。此地初無水至，設當有水至此，此之衆寶、飲食、衣被、婇女、五樂，何由而有?前天所説，水當没此，皆是虚妄，不足信之。’説已化去。”(4/169c) 這些都不是可靠的東漢用例。

作是念：諸閱叉輩，尚可知所念。閱叉若大若小，所語悉可了知。尊者須菩提所語，了不可知。”（8/429c）又卷五：“諸法無有邊幅，色痛痒思想生死識邊幅了不可得，無有盡處。諸法邊幅，了不可得，無有盡處。”（8/451a）又卷十：“弊魔所作，自念言：今我曹索水，了不能得，當自取身血灑之耳。”（8/474c）

《遺日摩尼寶經》：“佛語迦葉：‘心索之，了不可得。雖不可得，是爲無有。’”（12/192b）

其他譯經用例如：

《修行本起經》卷上：“於是菩薩便行入城。勤求供具，須臾周匝，了不可得。”（3/462a）

《中本起經》卷上：“五百弟子及諸事者，助而滅之，了不可滅。”（4/151a）

三國、西晉以降，用例逐漸增多。如：

三國吴支謙譯《大明度經》卷二：“爾時諸天子心念：諸鬼神所語，悉可了知；今是尊者善業所説經道，了不可知。”（8/482c）

西晉竺法護譯《光讚經》卷二：“須菩提白佛言：‘唯天中天，究竟求色，了不可得。何況甫復口言色者爲菩薩乎？’”（8/164b）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十九：“今當總觀内外。觀内觀外是爲别相，一時俱觀是爲總相，總觀别觀，了不可得。”（25/202a）

例多不備舉。

另外，失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷四有1例：“是諸大弟子一切大衆，共佛住耆闍崛山，次第乞食，了不能得。”（3/147b）有“了不能得”一語，可見不是東漢譯經。

除上述幾點外，《㮈女祇域因緣經》的“了不復”這個結構，東漢譯經未見，較早用例見於西晉譯經。詳見本章第二節。

（二）疑問句

1. 特指問句

《㮈女祇域因緣經》特指疑問句疑問代詞的使用與東漢佛經、安世高譯經都不相同。

（1）東漢佛經未見的疑問代詞

時間疑問代詞“何當”、“久近”，東漢佛經未見：

其一，何當。

《㮈女祇域因緣經》：“自念言：‘我今習學醫術，何當有已？’”（14/898a）

“何當”表示時間疑問，丁聲樹《釋“何當”》（1987a）①、《“早晚”與“何當”》（1987b）②，蔡鏡浩（1990：130—131）“何當”條，江藍生（1988：76）“何當”，均有論述，所舉例均見於西晉以後。

其二，久近。

《㮈女祇域因緣經》：“復問：‘病來久近？’答言：‘病如許時。’”（14/898b）

“久近”，朱慶之（1992：109）：“時間疑問詞。義同‘久如’”又（1992：108）：“久如，問時間的疑問詞。多長時間，多久。”“久近”不見於東漢佛經。

失譯附秦録《別譯雜阿含經》卷十：“犢子聞已，心懷歡喜，問尊者言：‘汝爲佛弟子，從來久近？’”（2/444a）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷一：“得獵者至，甚大歡喜，命令就坐。與甘果美漿，共相慰勞。獵師白言：‘止此久近？’答言：‘止此以來，經爾所時。’”（22/230c）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷四：“時彼城中有舊婬女，咸皆歎息，作如是言：‘我等今者無人往返，受若斯苦，爲當久近？’”（4/276c—277a）

東漢佛經有5例時間疑問句，均使用“何時”，“何當”、“久近”兩個表時間的疑問詞語未見用例。列举如下：

《大道地經》：“譬如夜極冥，人冥中閉目行，何時當見明？”（15/231b）

《道行般若經》卷六：“譬若有人行大荒澤中，畏盜賊，心念言：“我當何時脱出是阨道中去？”（8/455b）“阨”宋本作“死”；元、明、聖三本作

① 收録於《歷史語言研究所集刊》第十一册，中研院史語所集刊編輯委員會，中華書局，1987。

② 收録於《歷史語言研究所集刊》第二十册下册、第二十一册第一分册，夏鼐、陳寅恪編輯，中華書局，1987。

“厄”。

《阿閦佛國經》卷下：“我何時成無上正真道最正覺?”（11/762a）

《遺日摩尼寶經》：“卿曹當何時般泥洹乎?”（12/194a）

《般舟三昧經》卷中：“我等何時得如是?”（13/911b）

（2）疑問代詞的使用與東漢佛經不同

這裏重點關注事物疑問句和原因疑問句。

《㮈女祇域因緣經》事物疑問句 10 例，其中“何”作疑問代詞 5 例，“何等”3 例，“何所”2 例。舉例如下：

《㮈女祇域因緣經》：“長者婦問言：‘醫形貌何似?’”（14/898b）“何”作動詞“似”的前置賓語。

又：“復問：‘病從何起?’”（14/898b）作介詞“從”的賓語。

又：“祇域聞之往至其家，問女父曰：‘此女常有何病?’”（14/899a）“何”作定語。

又：“時王子遥見道中有白物，即住車問傍人言：‘此白物是何等?’答言：‘此是小兒。’”（14/897b）“何等”作判斷詞“是”的賓語。

又：“祇域聞聲即問言：‘此是何等伎樂鼓聲?’傍人答言：‘是汝所爲來長者子已死，是彼伎樂音聲。’”（14/898c）作定語。

又：“祇域更心思惟：‘不知束中何所爲是藥王?’便解兩束，一一取之。”（14/898a）“何所”作主語。

又：“問言：‘何所患苦?’”（14/898b）作動詞“患苦”的前置賓語。

《㮈女祇域因緣經》原因疑問句 7 例，“何故”6 例，作狀語；“何”1 例，作賓語。

《㮈女祇域因緣經》：“問言：‘何故愁惱?’”（14/898b）

又：“王曰：‘我爲國王，至心請佛，必望依許。㮈女但是婬女，日日將徒[①]五百婬弟子，行作不軌。何爲捨我而應其請?’”（14/901c）“何”作介詞“爲”的前置賓語。

從這兩類疑問句疑問代詞的使用面貌看，這部經不是安世高所譯。

首先是原因疑問代詞不同。

① “徒”，宋、元、明、宫四本作“從”。

“何故”是該經原因疑問句的最主要疑問詞語，7 例原因疑問句，有 6 例用“何故”；而安世高譯經 138 例原因疑問句最常見的疑問詞語是“何以故”（93 例）、“何因緣”（25 例）、“何以”（14 例），没有見到“何故”的用例。

其次是事物疑問句“何等”與“何”的使用頻率差别大。

“何”在這兩部經事物疑問句的使用頻率很高，“何等”的使用頻率較低：《㮈女祇域因緣經》10 例事物疑問句，“何”5 例，佔 50%，“何等”3 例，佔 30%。而安世高譯經的情形恰恰相反：455 例事物疑問句，“何等”使用了 429 次，佔 94%，“何”只有 11 次，佔 2.4%。

從疑問代詞的使用面貌看，這部經也不是東漢譯經。東漢任何一個譯者的佛經“何故”在原因疑問句中的使用比例都没有這部經高。這部經有 7 例原因問句，有 6 例使用“何故”，使用頻率高達 86%。東漢佛經“何故”在原因問句的使用頻率如下：總體上，在原因疑問句中的使用頻率僅爲 18/839=2%。但在不同譯者的譯經中，情形不同。安世高譯經 137 例、《成具光明定意經》5 例、《伅真陀羅所問如來三昧經》88 例、《五陰譬喻經》10 例原因疑問句没有使用“何故”；而在支婁迦讖譯經中，“何故”的使用頻率非常低：3/533 = 0.56%，《法鏡經》：2/20 = 10%，《中本起經》：4/26=15.4%，《修行本起經》使用頻率最高：9/20=45%。①

2. 選擇問句

這裏著重談緊縮式選擇問句。

《㮈女祇域因緣經》：“即住車，問傍人言：‘此白物是何等?’答言：‘此是小兒。’問言：‘死活?’答言：‘故活。’”（14/897b）“死活”，字面上猶言“是死是活”，實際上就是詢問“還活着嗎”。

這類並列反義詞的選擇問句，東漢佛經未見用例②，多見於魏晉以來的佛經。如：

（1）死活

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷四：“左右夫人及諸婇女百千萬

① 本段有關東漢佛經的數據均來自筆者的統計。

② 參看高列過（2003）。

人，互相問言：‘善友太子，今者爲死活耶?’”(3/143c)

失譯附西晉録《菩薩睒子經》：“且問王言：‘睒爲射何許，今爲死活?’”（3/437c)

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷一：“比丘問言：‘此鵝死活?’珠師答言：‘鵝今死活，何足故問?’”（4/320c)

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十七：“路見小兒，問傍人言：‘此兒爲死活?’傍人答言：‘活。’”（24/793c）“爲死活”，宋、元、明、宮四本均作“爲死爲活”。

（2）遠近

西晉竺法護譯《無言童子經》卷下：“於是舍利弗前問佛言：‘唯然世尊，執慧曜如來至真等正覺，爲在何方？今寧現世，講説法乎？去是遠近?國土何類?’”（13/532b)

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四十九：“諸子白父：‘如來今爲所在？去此遠近?’”（2/818b)

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十六：“佛告婆悉咤：‘我今問汝，隨意報我。云何婆悉咤，彼心念國，去此遠近?’答：‘近。’”（1/106b）“遠近”，宋、元、明三本作“近遠”。

北涼曇無讖譯《悲華經》卷一：“世尊，是蓮華尊佛去此遠近？彼佛成道已來幾時?”（3/167b)

失譯附秦録《別譯雜阿含經》卷十四：“車爲云何生？誰將車所至？車去爲遠近?”（2/475a)

（3）近遠

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷三十二：“波斯匿王告曰；‘此鹿堂去此近遠?’侍人白王：‘如來住處，去此不遠。’”（2/724c）“近遠”，宋、元、明三本作“遠近”。

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷八：“又問：‘相離近遠?得從彼作浄。’佛言：‘齊三由旬。’”(22/293a)

後秦鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷十：“薩陀波崙白曇無竭菩薩言：‘我本求般若波羅蜜時，於空林中聞空中聲言：善男子，從是東行，當得聞般若波羅蜜。我即東行。東行不久，便作是念：‘我云何不問空中聲，去當遠

近？從誰得聞般若波羅蜜？憂愁懊惱，即住七日，不念飲食及世俗事，但念般若波羅蜜。'我云何不問空中聲？去當近遠，從誰得聞？'"（8/583c—584a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷五十："象與鷄問獼猴言：'汝憶事近遠？'獼猴答言：'我憶小時，此尼拘律樹舉手及頭。'"（22/940a）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷二十一："宗親見之問：'汝出家耶？'答言：'出家。''何道出家？'答言：'沙門。''何等沙門？'答言：'釋子沙門。'問：'近遠？'答言：'竹園中。'"（23/152a）

除特指問句和選擇問句外，《㮈女祇域因緣經》的"豈復"類問句東漢譯經也未見用例，最早的用例見於西晉譯經。詳見本章第二節。

（三）**虛詞**

這裏以"自非"爲例。

"自非"，如果不是，假如不是，用於句首，表示讓步。

《㮈女祇域因緣經》："祇域曰：'醍醐治毒，毒病惡聞醍醐是也。王病若微，及是他毒，爲有餘藥，可以愈之。蟒毒既重，又已遍身體，自非醍醐，終不能消。'"（14/900a）

可靠的東漢、三國譯經未見"自非"，失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷四有用例："王聞是語，疑怪所以，作是念言：自非福德純善之人，無由遠涉如是嶮路。"（3/144c—145a）

西晉譯經方有用例。如：

西晉竺法護譯《生經》卷一："法律之德，生死之難，無爲之安，使至聖證無著之界。自非如來、至真、等正覺，孰能爾乎？"（3/70b）

西晉竺法護譯《漸備一切智德經》卷五："又有佛子，自非菩薩，不能得聞是法門品，亦不篤信受持諷誦。"（10/494c）

西晉竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》："弗袈裟曰：'自非梵志，不得言唯，何故說唯？'"（21/412a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷八："佛是調御丈夫，此實不虛，自非世尊，誰當能解作如是說？"（4/301b）

後秦鳩摩羅什譯《成實論》卷十一："又是身不淨無常，苦空無我，自非無明，何有智者貪受此苦？"（32/326a）

另外，東晉道安《道行般若經序》也有用例："然經既抄撮，合成章指，音殊俗異；譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？"（《出三藏記集》264 頁）

南北朝以後用例更多，不備舉。

（四）複數表達

我曹，我們。

《㮈女祇域因緣經》："師窮無以答，皆下爲祇域作禮，長跪叉手曰：'今日益知太子神聖實非我等所及也。向所問諸事，皆是我師歷世疑義，所不能通。願太子具悉説之，開解我曹生年之結。'"（14/897c—898a）

安世高譯經没有"我曹"，支婁迦讖譯經 27 例。如：

《道行般若經》卷十："自念言：'今我曹索水，了不能得，當自取身血灑之耳。'"（8/474c）

《遺日摩尼寶經》："五百人復報言：'我亦欲入山，止空閑之處，快坐禪，無人來嬈我。我曹亦復聞佛説經，不信不樂也。'"（12/193c）

魏晉以後用例漸多。如：

三國吴支謙譯《義足經》卷下："佛在釋國迦維羅衛樹下，從五百真人，復十方天地神妙天，悉往禮，欲見尊威神及比丘，我曹今何不往見其威神？"（4/182c）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷八："心俱念言：'入城甚早，我曹寧可俱到異學梵志講堂坐須臾乎？'"（3/50c）

西晉竺法護譯《阿闍貰王女阿術達菩薩經》："便還耆闍崛山中，聽怛薩阿竭説法，我曹亦俱當往。"（12/88c）

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷二："中復有相語言：'我曹今適生，以是故，名爲想泥犁。'"（1/283b—c）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十五："夫語婦言：'善哉！我曹所作已辦，心願滿足，得是好日。'"（4/342b）

三、結論

綜合以上考述，《㮈女祇域因緣經》不是東漢所譯，更非安世高所譯，當無問題。其譯者，有可能要晚至西晉及其以後。吕瀓認爲該經爲西晉竺法

護所譯，這個看法是很有見地的。据此，陳寅恪先生對華佗的籍貫及醫術的論述是可以重新檢討的。總之，該經的辨僞工作及結論不僅有助於語言研究者鑒別選擇語料，對歷史學、文學史的研究也有一定的參考價值。

另外，《大正藏》編號爲 No. 554 的《柰女耆婆經》亦題名“東漢安世高譯”，考察該經，不見於任何經録。與《㮈女祇域因緣經》相比較，除了没有開頭與結尾兩段外，其餘全同。當是《㮈女祇域因緣經》的一個抄本，也不能視之爲東漢的語料。

第二節 《太子墓魄經》考辨

《太子慕魄經》，《大正藏》編號爲 No. 167，題署“後漢安息三藏安世高譯”，《太子墓魄經》，《大正藏》編號爲 No. 168，題署“西晉月氏三藏竺法護譯”。二者内容相似。現在一般認爲，前者不是東漢安世高所譯，而對於後者，没有任何質疑。筆者從經録、内容、行文風格、語言現象等角度對這兩部經進行了考察，認爲這兩部經的翻譯年代及譯者都有重新認定的必要。爲行文方便，下文兩部經統稱時，均簡稱爲《慕魄經》。

一、《慕魄經》的文獻考辨

（一）佛教經録中的《慕魄經》

名爲《慕魄經》的佛經在佛教經録中的著録如下：

南朝梁僧祐《出三藏記集》卷二：“《太子慕魄經》一卷……右九十五部，凡二百六卷。今並有其經……晉武帝時，沙門竺法護到西域，得胡本還，自太始中至懷帝永嘉二年已前所譯出。”（37、38、43 頁）可見，僧祐確實見過竺法護譯的《太子慕魄經》。

隋法經《衆經目録》卷一：“《太子慕魄經》一卷，晉世竺法護譯。”（55/115c）又卷六：“《太子墓魄經》一卷一名《太子沐魄》……右三十七經是《六度集》抄。”（55/145b）這時已有兩種《慕魄經》。

隋彦悰等《衆經目録》卷一：“《太子慕魄經》一卷，晉世竺法護譯。”（55/151c）又卷三：“《太子慕魄經》一卷一名《太子沐魄》……右從布施度無極已下四十經是《六度集》抄。”（55/171c）彦悰等的觀點與法經相同，

唯從《六度集經》抄出本，法經《衆經目録》寫作“墓魄”，彥悰等《衆經目録》寫作“慕魄”。

到了隋代費長房《歷代三寶記》，首次題爲安世高譯。該書卷四：“《太子墓[1]魄經》一卷。”（49/51c）指出其爲後漢安世高譯；又卷六：“《太子墓魄經》一卷第二出。”（49/63a）指出其爲西晉竺法護所譯。

《開元釋教録》卷十二：“《太子慕魄經》一卷，後漢安息三藏安世高譯第一譯；《太子沐魄經》一卷或作慕魄，西晉三藏竺法護譯第三譯拾遺編入。右二經同本。出《六度經》第四卷戒度中異譯。”（55/596a）又卷十九：“《太子墓魄經》一卷六紙，後漢安息三藏安世高譯。《太子沐魄經》一卷或作墓魄，三紙，西晉三藏竺法護譯。”（55/706a）

這些佛教經録説明，有關《慕魄經》翻譯時代和譯者的認定，經歷了四個階段：

第一，在南朝梁時，《慕魄經》只有一種，爲竺法護所譯。

第二，最晚到隋朝，出現了兩種《慕魄經》，一種是竺法護所譯，一種譯者不詳，隋法經《衆經目録》、隋彥悰等《衆經目録》即反映了這一點。

第三，到了費長房《歷代三寶記》中，兩種《慕魄經》分别歸屬於竺法護和安世高。

第四，《開元釋教録》對這兩種《慕魄經》作了分别，指出它們是同經異譯的關係，都源自於《六度集經》，安世高譯的《慕魄經》要長一些（六紙），竺法護譯的要短一些（三紙），這與現在《大正藏》收録的情況一致。《大正藏》收録的安世高譯的《慕魄經》，大約 2600 字；竺法護譯的，將近 1400 字。

我們發現，隨着時代的推進，佛教經録對《墓魄经》翻譯時代和譯者的認定越來越肯定，南朝梁僧祐《出三藏記集》没有見到的，後人見到了，而且還給出了確切的翻譯者。這説明《歷代三寶記》等經録的記載十分可疑。

吕澂（1980）没有採納《歷代三寶記》、《開元釋教録》的觀點，他（1980：66—67）指出：“《太子慕魄經》1 卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘出

① “墓”，元、明本作“慕”。

《六度集經》第四卷〔開〕。後題墓魄〔宋〕。”“《太子墓魄經》1卷。失譯〔經〕。後作安世高譯〔房〕。勘出《六度集經》第四卷。題名作慕魄〔開〕。”明確指出，《墓魄經》爲竺法護所譯，而題名安世高所譯的《慕魄經》是失譯經。這與隋法經《衆經目録》、隋彦悰等《衆經目録》對兩部《慕魄經》譯者的認定一致。

（二）有關幾種《慕魄經》内容及行文的對照

太子慕魄的故事在佛教類書中有收録，但情節不完全相同，其中，南朝梁時期編纂的《經律異相》中收録的故事，其情節與題名安世高譯的《太子慕魄經》類似；唐代編纂的《法苑珠林》收録的故事，情節與題名竺法護譯的《太子墓魄經》類似。分別對照如下：

1. 有些故事情節，題名安世高譯《慕魄經》與《經律異相》的引文相同，但題名竺法護譯的《慕魄經》與《法苑珠林》的引文没有出現。見表6–1。

2. 有些故事情節，題名竺法護譯的《墓魄經》與《法苑珠林》的引文相同，但題名安世高譯《慕魄經》與《經律異相》的引文卻没有出現。見表6–2。

3. 從相近内容的行文風格看，題名安世高譯《慕魄經》與《經律異相》的引文比較接近，題名竺法護譯《墓魄經》與《法苑珠林》的引文比較接近。見表6–3。

上面三個方面的比較説明，題名安世高譯的《太子慕魄經》，爲《經律異相》所引；而題名竺法護所譯的《太子墓魄經》，爲《法苑珠林》所引。

（三）關於兩種《慕魄經》的推斷

佛教經録表明，南朝梁以前，只有題名竺法護所譯的《太子墓魄經》，而佛教類書的引文表明，南朝梁以前的《太子慕魄經》，就是題名爲安世高所譯的《太子慕魄經》。這二者的矛盾該如何解釋呢？

《出三藏記集》編撰於南朝梁初（約公元510—514年），《經律異相》編撰於南朝梁天監十五年（516年），二書的編撰年代非常接近，二書的編者僧祐與寶唱是師徒，不應該在一部經上有明顯分歧。

我們的推斷是，《出三藏記集》收録的《太子慕魄經》和《經律異相》引用的《慕魄不言被埋後言得修道五》，是同一部佛經，就是現在題名爲安

世高所譯，實際爲竺法護所譯的《太子慕魄經》；而現在題名爲竺法護所譯的《太子墓魄經》，很可能是南朝梁以後的一部失譯經。

二、題名安世高譯《太子慕魄經》語言考辨

我們對題名爲安世高譯的《太子慕魄經》的詞彙、語法進行了考察，發現與竺法護譯經頗多相似之處；而題名爲竺法護譯的《太子墓魄經》的語言面貌，則與西晉譯經相去甚遠。

（一）詞彙

1. *驂駕*

《太子慕魄經》："王與夫人，便共驂駕，往迎太子；國民大小，莫不馳動，觀瞻滿道。"（3/409a）

"驂駕"，猶言駕車、起駕，動詞。驂，本指同駕一車的三匹馬，也指駕車時位於兩邊的馬。《詩經·鄭風·大叔于田》："執轡如組，兩驂如舞。"鄭玄箋："在旁曰驂。"（《十三經注疏》337 頁下）引申指動詞，駕馭。《楚辭·九章·涉江》："駕青虬兮驂白螭，吾與重華遊兮瑤之圃。"（128 頁）故得以與"駕"同義連用，作駕馭或駕車解。

動詞義的"驂駕"，翻譯佛經未見他例；中土文獻有其例。舊題漢焦贛《易林·乾之否》："戴日精光，驂駕六龍。"[①]《抱朴子內篇·金丹》："元君者，大神仙之人也，能調和陰陽，役使鬼神風雨，驂駕九龍十二白虎，天下衆仙皆隸焉。"（76 頁）《宋書·樂志三》引武帝（曹操）詞《駕六龍》："仙人玉女，下來翱游，驂駕六龍。"（603 頁）《陳書·衡陽獻王昌傳》："周朝敦其繼好，驂駕歸來。"（209 頁）

"驂駕"也用作名詞，當車乘、車馬解，[②] 如：

西晉竺法護譯《普曜經》卷八："遊行觀四方，五通爲驂駕。"（3/535b）"爲"，宋、元、明三本作"以"。南朝梁僧祐《釋迦譜》卷一作"遊行觀四方，五通以驂駕。"（50/50c）

---

① 此例《漢語大詞典》第十二册 881 頁已引。

② 中古文獻中，此義東漢已見，如班彪《覽海賦》："因離世而高遊，騁飛龍之驂駕。"見《全上古三代秦漢三國六朝文》597 頁下。

唐地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》卷十二："我時答王言，五通爲驂駕，飛空無罣礙，洞見一切心，遊踐超生死。"（3/615a）"洞"，宋、元、明三本作"同"。

唐玄應《一切經音義》卷五《太子墓魄經》"驂駕"條："恩含反。《説文》：'駕三馬也。'居右而驂乘，備非常也。"（《中華大藏經》第57册185頁上欄）

就筆者的語感而言，"驂駕"屬於較爲文雅的文言詞，這樣的詞語，没有較高的書面漢語修養者（如康僧會）是不可能運用的。處於佛經漢譯草創初期的安世高譯經，當然不可能出現。

2. 誑詐

"誑詐"，欺詐之義。

《太子慕魄經》："今反當爲誑詐所危，既没身命，陷墮彼人。"（3/408c）

"誑詐"一詞，東漢譯經未見，魏晉以來的佛典中始見用例，如：

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》："在家誑詐，出家無詐。"（11/476b）

西晉竺法護的譯經尤爲多見：

《生經》卷一："其身飢凍，無以自活。欲往誑詐，心豫設計，詣和難所。"（3/71c）又卷三："汝等以家事往，欲試亂道，反爲世尊所見攝取，迷惑誑詐。"（3/90b）又："能堪住法，將無於此，有所誑詐。"（3/90c）

《光讚經》卷一："若有菩薩所行如是，不見所起亦不見所滅，不見所猗不見所訟，所以者何？誑詐立字，因遊客想。"（8/152a）

《幻士仁賢經》卷一："賢者大目揵連白佛言：'幻士仁賢，内懷誑詐。'"（12/31b）

《等集衆德三昧經》卷三："顛倒之事，誑詐化惑，相處其中；其所行者，不除欲盡，不慕所生。"（12/984a）

《大哀經》卷一："诸所作所造，悉爲無有主，曉了如誑詐，見衆生清浄。"（13/413b）

《海龍王經》卷一："諸法如幻，興誑詐相。"（15/134a）又卷三："一切諸法誑詐如是。"（15/146b）又："佛告燕居無善神：'誑詐超度離垢

錦。'"（15/150c）又卷四："王阿闍世前白佛言：'唯然世尊，常於諸法有大愍哀，諸法誑詐，因惑起想。隨其所欲，展轉相惑。'"（15/154c）

其他用例如：

舊題西晉竺法護譯《太子墓魄經》："我所以不語者，欲安身避害，濟神離苦，是以不語。而信誑詐之言，謂我聾盲，爲實瘖啞。"（3/410b）

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷二十五："菩薩如是以此諸諦智，如實知一切有爲法，虛僞誑詐，假住須臾，誑惑凡人。"（9/556a）

後秦鳩摩羅什譯《十住經》卷二："以此諸諦智，如實知一切有爲法。虛僞誑詐，敗壞相。假住須臾，誑惑凡夫人。"（10/512a）

中土文獻"誑詐"用例見於晉以後文獻。如：

《三國志・魏志・崔琰傳》"魯國孔融"裴注引晉孫盛《魏氏春秋》："太祖懼遠近之議也，乃令曰：'太中大夫孔融既伏其罪矣，然世人多採其虛名，少於核實，見融浮豔，好作變異，眩其誑詐，不復察其亂俗也。'"（373頁）

《抱朴子內篇・勤求》："諸虛名之道士，既善爲誑詐，以欺學者，又多護短匿愚，恥於不知，陽若以博涉已足……"（258頁）

南朝梁僧祐《出三藏記集》卷十四《鳩摩羅什傳》："光中書監張資，文翰溫雅，識量沉粹，寢疾困篤。光博營救療，有外國道人羅叉云，能差資病。光喜，給賜甚豐。什知叉誑詐。"（533頁）

3. 陵易

《太子慕魄經》："群臣不忍數爲屬城小國所見陵易，忿不顧難，竊私舉兵，討伐諸國，即大殘殺人民。"（3/409b）

"陵易"，欺凌。東漢譯經未見，晉以來的佛典中始見用例：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十三："常等法行，語言謙下，不陵易於人。不使衆生起於恚意。"（8/88b）

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷十九："汝當往詣閻浮提，觀諸衆生。有信佛寶、法寶、比丘僧寶，供養沙門、婆羅門，耆舊長宿。知恩報恩，質直有信，孝養父母，受持齋戒，不諂不佞，不以斗秤欺誑於人，互相陵易。"（17/112a）

也寫作"淩易"：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十："不恃已強，陵易弱者。"（4/714b）"陵"，宋、元、明三本作"淩"。已，當作"己"。

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷九十七："諸法財印三昧者，財名善法，印者名相如，人得印綬，無敢陵易。"（25/737b）"陵"，宋、元、明、宮本作"淩"。

中土文獻用例見於《後漢書》：

《後漢書·西羌傳·滇良》："滇良父子積見陵易，憤怒，而素有恩信於種中，於是集會附落及諸雜種，乃從大榆入，掩擊先零、卑湳，大破之。"（2879 頁）

4. 甚用

《太子慕魄經》："大王聞之，甚用悲痛，爲之雨淚。"（3/409b）

"甚用"，義即"甚"，主要用於修飾表示心理活動的動詞。可靠的用例最早見於西晉譯經①。如：

西晉竺法護譯《持人菩薩經》卷四："佛以右掌摩諸菩薩而告之曰：'諸族姓子，佛無數劫而積習是無上正真道，成大寶藏。甚用勤苦，忍遭困厄。所濟無限，使得大安。'"（14/641c）

西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷下："焰花曰：'髡頭沙門非爲是佛，佛道難得。'陶者聞之，甚用不悅，以手捉髮：'卿不信者，可俱往質也。'"（12/162b）

南北朝譯經多見其用例：

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷二："株杌婦聞，憶之在心。豫掩一燈，藏著屏處，伺夫臥訖，發燈來著。見其形體，甚用恐怖。即夜嚴駕，還至本國。天明乃覺，甚用悒慼。捉弓持貝，尋跡逐往。"（4/364c—365a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷四："夫答婦言：'我得三十兩金用施福會。'其婦聞已，甚用忿恚。"（4/279a）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷七："時婆羅門聞此語已，甚用歡喜。"（4/481a）

---

① 舊題三國吳支謙譯《撰集百緣經》多見其例，如："王復告言：'汝若不獲見送與者，吾必殺卿。'大臣聞已，却退至家，顏色異常，甚用愁惱。"（4/233c）

北涼曇無讖譯《大方廣三戒經》卷中："世尊，若令我具一切智者，甚用歡喜。若我得無上道者，得希有色身。"（11/691b）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷二十二："阿難語言：'我見汝迎佛，甚用歡喜。'答言：'我非敬佛故來，但親族共要。'"（22/151c）

隋唐時期，中土文獻始見"甚用"用例。例略。

筆者發現，漢譯佛經除"甚用"外還有"大用"、"深用"、"極用"等。

"大用"用例如：

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷一："即便捉得阿闍世王，大用歡慶。"（4/207c）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷五十一："國王波斯匿夜夢見十事，王即覺悟，大用愁怖。"（2/829b）①

"深用"用例如：

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷四："時蓮華王，聞是語已，深用惆悵。"（4/217a）北魏慧覺等譯《賢愚經》卷六："時王覩見，深用歡喜。"（4/397c）

"極用"用例如：

北涼浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》卷四十三："爾時提婆達多患於頭痛，晝夜不得眠寐，極用苦惱。"（28/323c）又卷五十四："如人身體，鮮白軟細，而生癰瘡，極用苦痛。"（2/388b）

這些"程度副詞+用"，其可靠的用例都不早於西晉，這爲考辨《太子慕魄經》提供了重要的語言證據。

5. ~怪所以

《太子慕魄經》："僕曰：'太子甚神，開口一言，真驚恐人。聞者皆擾，行者滿道。王則愕然，且喜且悲，深怪所以。'"（3/409a）

"深怪所以"，猶言深以爲怪，即以之（指太子開口説話一事）爲怪，

---

① 失譯附東漢録《分別功德論》卷二亦有"大用"之例："於時阿難妹爲比丘尼，聞迦葉語，大用嫌恨。"（25/34b）

甚感詫異。檢索中古譯經，“～怪所以”一類的表述不爲鮮見，以《大正藏》爲例，在宋以前的佛典中共出現26例，其中魏晉南北朝23例[①]，唐代3例。其用法可分爲三大類：

其一，名詞（如“王”、“女”）+怪所以，構成四字格主謂結構，7例；

其二，動詞（如“疑”、“驚”等“怪”的近義單音節動詞）+怪所以，6例；

其三，副詞/可+怪所以，13例，其中“可怪所以”1例。

而據我們調查，在可靠的東漢譯經中，未見“～怪所以”一類的詞句。舊題後漢康孟詳所譯經及兩種失譯附“後漢録”佛經中有其例：

舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上：“諸臣受教，急縛驢馱，打鼓巷至巡之。國人見之，皆怪所以。”（4/165a）這屬於第三類“副詞+怪所以”的用法。

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷四：“時守門者，即白如是；王聞是語，疑怪所以。”（3/144c）

失譯附東漢録《分别功德論》卷五：“時釋王小兒在前遊行，……以左手拄肩，右手摩捋髭鬚。王與諸臣，驚怪所以。”（25/52b）這兩例“驚怪所以”、“疑怪所以”都屬於第二類用法。

《太子慕魄經》“深怪所以”屬於第三類，即用法最多的一類。

譯者或年代明確的較早書證當爲三國、西晉的用例，東晉南北朝沿而用之。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷四：“太子曰：‘爾疾啟王，云吾能言。’人即馳聞。王后兆民，甚怪所以。”（3/20b）

西晉竺法護譯《生經》卷四：“阿難從天龍鬼神人民，莫不愕然，甚怪所以。”（3/98b）

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷二：“至明日，夫婦俱出於户外，潛聽二兒在内，相責如故。夫婦重共聞之，甚怪所以，便共集薪，密欲燒之。”（4/588a）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十五：“道人報曰：‘向所論漿，生來不飲，

① 其中一例係唐道世《法苑珠林》卷八十一引舊題南朝梁僧伽婆羅譯《阿育王經》。

初不歷口。吾所間漿，淳清重甘，儲在積年，味不變者，吾乃飲耳。’檀越聞已，甚怪所以。”（4/690c）“耳”，宋、元、明三本作“爾”。

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷一：“父母見子，生便能言，謂其非人，深怪所以。”（4/354a）

以上各例，都屬於第三類“副詞+怪所以”的用法，和《慕魄經》相同，《賢愚經》例則完全相同。

中古文獻中，“所以”可以表示原因、情由。如《史記·太史公自序》：“《春秋》之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。察其所以，皆失其本已。”（3297頁）更多的則是表示動作行爲憑藉的方法（用來……的方法）和導致的原因（之所以……）。《慕魄經》的用法中土文獻罕覯[1]，似是佛經中常見的特殊用法。

（二）固定短語

1. 兩目並青

《太子慕魄經》：“兩兩相視，面目並青。”（3/409a）

佛典中，形容眼睛異樣、難看，像鬼不像人，常用“兩目（兩眼）並青”一類的説法。多見於三國以後譯經。

三國吴康僧會譯《六度集經》卷二：“兩目又青，狀類若鬼。”（3/9b）

西晉竺法護譯《修行道地經》卷一：“顏色正黑，兩眼復青。”（15/184a）

西晉竺法護譯《生經》卷一：“面色醜陋，不似類人，兩眼復青。”（3/75a）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷十一：“其婦醜惡，兩眼復青。”（4/428a）

舊題西秦聖堅譯《太子須大拏經》：“婆羅門有十二醜：身體黑如漆，面上三憔，鼻正匾㔟，兩目復青，面皺脣哆。”（3/421b）

舊題東漢安世高譯《罪業應報教化地獄經》：“其形甚醜，身體黑如漆，兩目復青。”（17/452a）

---

① 中土文獻偶見用例。如：南朝宋劉敬叔《異苑》卷二：“永康王曠井上有洗石，時見赤氣。後有二胡人寄宿，忽求買之。曠怪所以，未及度錢。”（9頁）

2. 乃如是也

《太子慕魄經》："咸曰：'太子甚神，乃如是也！'"（3/409a）

據筆者調查，"乃如是也"是西晉始見、流行於晉代的詞語，多見於西晉竺法護譯經。晉代以後又不常見了。

竺法護譯經用例如：

《大寶積經》卷十《密迹金剛力士會》："何況一切衆生心念思想，不可稱限，乃如是也。"（11/57c）

《無言童子經》卷下："及諸菩薩造金剛行，勇猛牢固，無能壞者；己身威力，巍巍具足，乃如是也。"（13/532b）

《海龍王經》卷二："七日七月若至一年，爲功德福而不可盡，所植善行乃如是也。"（15/143b）

《佛昇忉利天爲母説法經》卷下："如來威聖，道德之光不可稱盡，巍巍神妙，乃如是也。"（17/799a）

此外，西晉、後秦其他作品中也出現了"乃如是也"的用例。如：

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷五："人皆飢餓，收取市里街道骸骨，煑用食之。人民飢餓，乃如是也。"（1/302c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷二十："時諸比丘聞，其中有少欲知足行頭陀樂學戒知慚愧者，嫌責六群比丘言：'云何大摶飯食？乃如是也！'"（22/705c）

《後漢紀·和帝紀下》："上乃歎曰：'修德之苦，乃如是也。'"（《兩漢紀》284頁）

3. 求死不得，欲生不得

《太子慕魄經》："蒸煮剥裂，痛酷難忍。求死不得，欲生不得。"（3/409a）

"求死不得，欲生不得"似始見於佛經，用於形容遭受地獄之苦的情形，三國時期譯經只作"求死不得"。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷四（三八）《太子墓魄經》："終入太山燒煮割裂，積六萬年。求死不得，呼嗟無救。"（3/20c）又卷五（五三）《六年守飢畢罪經》："又以然釘釘其五體，求死不得，殃惡若此。"（3/30b）

三國吴支謙譯《八師經》："然有八師，從明得之刑戮；或爲王法，所

見誅治，滅及門族。死入地獄，燒煮搒掠，萬毒皆更。求死不得，罪竟乃出。”（14/965a）又：“獄中鬼神拔出其舌，以牛犁之，洋銅灌口。求死不得，罪畢乃出。”（14/965b）

後世譯經亦有沿用：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十四：“是時獄卒復取罪人，拔其舌，擲著背後。於中受苦，不可稱計，求死不得。”（2/675c）

後來譯經多作“求生不得，求死不得”或“求死不得，求生不得”，可靠的用例見於：

北魏菩提留支譯《佛名經》卷二十九：“復有餓鬼來飲其血。一日一夜受罪萬端，求生不得，求死不得。經千萬劫，受報不了。後若得出，常作畜生。”（14/298b）又卷三十：“於是罪人痛徹骨髓，苦切肝心。如是經無量歲，求生不得，求死不得。”（14/306b）

又失譯經多見其例：

舊題東漢安世高譯《罪業應報教化地獄經》：“八萬劫墮沸屎地獄，獄卒斬剉，求死不得，求生不得，五窮六極，長夜受苦。”（17/451c）

舊題東漢安世高譯《分別善惡所起經》：“四者入太山地獄中。太山地獄中，有鬼從人項拔其舌，若以燒鐵，鉤其舌斷。若以燒鐵，狼𤜶刺其咽。欲死不得，欲生不得。不能語言，如是數千萬歲。”（17/518b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷四：“爾時善友太子被刺兩目，乾竹刺著，無人爲拔。徘徊宛轉，靡知所趣。當時苦惱，大患飢渴。求生不得，求死不得。”（3/145b）

舊題三國魏康僧鎧譯《無量壽經》卷下：“或其今世，先被殃病。求死不得，求生不得。”（12/277b）

舊題東晉帛尸梨蜜多羅譯《灌頂經》卷三：“又有自然之火焚燒其身，求生不得求死不得。”（21/503c）又卷十二：“救脱菩薩語阿難言：‘其世間人痿黄之病，困篤著床，求生不得，求死不得，考楚萬端。’”（21/535c）

舊題東晉竺曇無蘭譯《泥犁經》：“如是求死不得死，求生不得生。”（1/910b）

4. V 著一面

《慕魄經》中有“持著一面”的説法，意思是“置於一旁”。

《太子慕魄經》："復使於外，盡脱取其衣被珠寶，持著一面，因共作坑。"(3/408c)

"V 著一面"的用法，西晉譯經常見，竺法護譯經有用例：

《修行道地經》卷六："夫尋逐後，見婦脱衣及諸寶飾，卻著一面，面色變惡，口出長牙，頭上焰燒，眼赤如火，甚爲可畏。"(15/221b)

西晉以後常見：

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷十七："若有先從宴坐起者，見水瓶、澡罐空無有水，便持行取。若能勝者，便舉持來，安著一面。若不能勝，則便以手招一比丘，兩人共舉，持著一面。各不相語，各不相問。"(1/536b)

失譯附東晉録《餓鬼報應經》："道人得已，還至本處，持著一面。浄洗手訖，坐而執鉢。"(17/561b)

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷六十一[①]："比丘乞食，食著一面。待時到，我當食，烏來啄一口去，比丘一切棄食……比丘乞食，食著一面。待時當食，蠅來入食鉢中。"(23/460a)

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十四："是時王乘寶羽之車，出城詣那羅陀所，步入長者竹園中。夫人王法，除五威容，捨著一面。至那羅陀所，頭面禮足，在一面坐。"(2/679b)

（二）語法

1. 語氣副詞"了"與"不復"搭配

《太子慕魄經》："今王了不復生子者，皆是惡子，所防固也。"(3/408b)

語氣副詞"了"加否定詞"不"構成"了不（無、未）"一語，表示徹底的否定，多見於東漢以來典籍，如《潛夫論》、《太平經》等。[②]

東漢佛經中，可靠的安世高譯經中未見用例，但其他譯經中已經見到，如：

《道行般若經》卷一："了不見有法菩薩，菩薩法字了無。"(8/425c)

---

① 吕澂（1980：61）："《十誦律》61 卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始六年至十五年（404—413）出〔房〕。與弗若多羅曇摩流支共譯。原 58 卷，後卑摩羅叉校訂爲 61 卷〔祐〕。或誤後三卷爲卑摩羅叉補譯〔開〕。"

② 參看葛佳才（2005：211—212）。

《修行本起經》卷上："便行入城，勤求供具，須臾周匝，了不可得。"(3/462a)

《中本起經》卷上："我五百弟子，今朝燃火，了不肯燃。"(4/151a)

"了"加"不復"構成"了不復"，則產生的年代就要晚一些，佛典中可靠的用例較早見於西晉佛經：

西晉竺法護譯《阿惟越致遮經》卷上："賢者阿難時見光明從軒窗入。即從臥起，欲出精舍。覩其祇洹，光耀如晝。仰觀虛空，亦不見月。察其祇樹，但覩其水，青青如璧，柔軟且清。了不復見樹木房室。"(9/200a)

舊題安世高譯《㮈女祇域因緣經》、《柰女耆婆經》亦見用例：

《㮈女祇域因緣經》："七日晨明，女便吐氣而寤，如從臥覺。曰：'我今者了不復頭痛，身體皆安。誰護我者，使得如是？'"(14/899a)

《柰女耆婆經》："七日晨明，女便吹氣而寤，如從臥覺。曰：'我今者了不復頭痛，身體皆安。誰護我者，使得如是？'"(14/903c)

但此二經不是安世高所譯，詳見本章第一節。

2. "未+動詞+頃"中，"頃"表示時段

《太子慕魄經》："王未到頃，慕魄心即自念：當學道耳。"(3/409a)

"頃"，表示短暫的時間，已見於先秦，漢代亦有沿用，如《論衡·道虛》："置人寒水之中，無湯火之熱，鼻中口內，不通於外，斯須之頃，氣絕而死矣。"(328頁) 但用於"否定詞+動詞"之後，表示時間的某一段，比較可靠的用例見於西晉[①]：

西晉竺法護譯《生經》卷四："設不爾者，日未冥頃，毒樹盡枯，悉及叢樹。"(3/95c)

何亮(2006)對中古時期表示漢語約量時段的"段"等作出考證。指出："中古漢語的約量時段標記有：頃/之頃、間/之間等。西漢始見'頃'用作時段標記的用法，均見於《史記》，如：'如食頃，小敗；熟五斗米頃，大敗。'(《史記·天官書》) 中古漢語'頃'作爲時段標記大量運用，如：食頃、一食頃、炊一石米頃、蒸七斗米頃、向一食頃、炊頃、行食頃、兩三

① 舊題三國吳支謙譯《撰集百緣經》卷八："客未至頃，有一婢使，見佛及僧在於門外，乞食立住。"(4/239b)

食頃、伏地食頃、如指相彈頃、彈兩指頃、如伸臂之頃、如伸臂頃、飯時頃、一念頃、人意一轉頃、須臾之頃、語頃、如健夫屈伸臂頃、顧視之頃、斯須之頃、未發之頃、心未裂頃、未入頃、未出之頃、未至頃、未睹之頃、未眠之頃。”

我們對中古譯經作了考察，發現中古時期的“頃”表示約略的時間，大致有以下兩種用法：

第一，接在體詞（名詞、代詞等）後面，猶言“……的功夫”、“……的時間”。這種用法東漢佛經已見：

《道行般若經》卷九：“若有菩薩布施具足如恒邊沙劫，不如是菩薩行般若波羅蜜如彈兩指頃。”（8/470a）

《成具光明定意經》：“佛左右立侍所當，是日會時，如一食頃，悉至佛所，佛即令坐。”（15/451b）

之後譯經多見：

西晉竺法護譯《文殊師利現寶藏經》卷上：“於是文殊師利發意之頃，令其世界滿布蓮華，便即度去。”（14/457b）

後秦鳩摩羅什譯《自在王菩薩經》卷上：“若欲普至恒沙世界，一念之頃皆能得至。”（13/928a）

南朝齊求那毗地譯《百喻經》卷二《雇借瓦師喻》：“其人答言：‘我爲方便，勤苦積年，始得成器。詣市欲賣，此弊惡驢，須臾之頃，盡破我器，是故懊惱。’”（4/547c）

中土文獻亦見：

《齊民要術》卷八《作醬等法》：“良久，淘汰，挼去黑皮，漉而蒸之。一炊頃，下置净席上，攤令極冷。”（536 頁）又《作魚鮓》：“作魚鮓法：剉魚畢，便鹽醃。一食頃，漉汁令盡，更净洗魚，與飯裹，不用鹽也。”（576 頁）

各例“頃”均接在動詞短語之後，組成一個偏正結構，作全句的狀語，表示較短暫的時間，猶言“……功夫”、“……時間”。如“彈指頃”即彈指的功夫，“一食頃”即一頓飯的時間，餘可類推。

第二，接在否定詞“未”+動詞或動賓短語之後，猶言“……之時”、“……的時候”，見於西晉以後的文獻。除上面所舉例證外，又如：

《搜神記》卷十六："我來迎新君，止在廟下，未發之頃，暫得來歸。"（191 頁）

前秦僧伽提婆共竺佛念譯《阿毘曇八犍度論》卷一："譬如士夫，渡水度山谷阪若險難處，正身不回，身未到頃，意正必到。"（26/772b）

北涼浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》卷三十六："此間死已，應生天中未至頃，於其中間壽命未盡，便般涅槃。"（28/264c）

《世說新語·雅量》第 22 則："顧和始爲揚州從事，月旦當朝，未入頃，停車州門外。"（203 頁）又《尤悔》第 7 則："王導、温嶠倶見明帝，帝問温前世所以得天下之由。温未答頃，王曰：'温嶠年少未諳，臣爲陛下陳之。'"（481 頁）

南朝梁慧皎《高僧傳》卷四《朱士行》："遣弟子不如檀（此言法饒）送經梵本還歸洛陽。未發之頃，于闐諸小乘學衆，遂以白王云：'漢地沙門欲以婆羅門書，惑亂正典，王爲地主，若不禁之，將斷大法。'"（145 頁）

《顔氏家訓·歸心》："民將牛酒作禮，縣令以牛繫刹柱，屏除形像，鋪設牀坐。於堂上接賓。未殺之頃，牛解，徑來至階而拜。縣令大笑，命左右宰之。"（369 頁）

上面列舉了中古時期"頃"表示時間的用法，第一種用法強調時間點，第二種用法強調時間段。這是二者的細微區別[①]。

3. "動詞+取+賓語"，"取"没有實義[②]

《太子慕魄經》："復使於外，盡脱取其衣被珠寶。"（3/408c）又："當爾之時，父母在處？雖有資財億載無數，富而且貴快樂無極，寧能知我在彼地獄拷治劇乎？豈復能來分取我身苦痛不也？"（3/409a—b）

---

① 對"頃"字此義或有失察者。如上舉《世說新語·雅量》例，徐震堮（1984：203）、余嘉錫（1993：364）以"未入頃"連讀，極是。然有人撰文批評說："'未入頃'，文不成義。'頃'爲時間副詞，可訓暫時，在句中作'停車'的時間狀語，故宜放在下讀。"（見《古籍整理出版情況簡報》第 216 期）又上舉《世說新語·尤悔》例，余嘉錫（1993：900）斷作"温未答。頃，王曰……"按：均誤。"未入頃"猶言未入之時，上引各例如"未盡冥頃"、"王未到頃"、"未發之頃"、"温未答頃"等皆與"未入頃"同，爲漢魏六朝的常見句式。

② 關於這裹"取"的性質，學術界說法不一，本文不對"取"定性。

本例動詞“脱”+没有實義的“取”+賓語，表示動作已經完成[①]。佛經中還發現如下用例：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧衹律》卷十九：“有縷針但脱取縷藏，越毘尼罪。”（22/379c）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷二十五：“有時六群比丘，到諸釋子邊乞革屣。若主不與，一比丘高舉一比丘脱取。”（23/184a—b）

“動詞+取+賓語”，“取”没有實義，見於三國以來的典籍：

三國吴支謙譯《賴吒和羅經》：“賴吒和羅言：‘被病著床時，王呼傍臣百官仰王生活者，教敕言：“今我被病困劇，汝曹共分取我病去!”王雖有是教，臣下寧能共分王病持去不?’王言：‘不也。’”（1/871b）前言“共分取我病去”，後言“共分王病持去”，“分取”、“分”相對，“取”没有實義。

西晉竺法護譯《修行道地經》卷一：“或見叢樹，獨樂其中，欣欣大笑。折取枯枝，束負持行。”（15/183c—184a）又卷四：“譬如御車摘取芭蕉之樹一葉，謂之爲堅，在手即微。次第擿取，至其根株，無一堅固。”（15/210c）

《晉詩》卷十九《清商曲辭·子夜四時歌·夏歌》：“高堂不作壁，招取四面風。”（《先秦漢魏晉南北朝詩》1044頁）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷四十九：“彼乞食比丘，他持食出，便前迎取。”（22/933a）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷二：“是時二部衆往至阿烋河山中，迎取目揵連子帝須。”（24/683b）

4. 用“豈復”的疑問句

《太子慕魄經》中有這樣一例反復問句：

《太子慕魄經》：“寧能知我，在彼地獄，拷治劇乎？豈復能來，分取我身，苦痛不也?”（3/409a—b）

---

① 要表示“脱取”這樣的動作，可用“脱……取”的方式。《興起行經》卷上：“明旦辟支佛即入城乞食，浄眼於後便殺鹿相，脱衣服取，埋屍著欒無爲廬中。”（4/164c—165a）“脱衣服取”，元、明二本作“脱取衣服”。當係據後代習見的用法而改。“脱衣服取”就是脱取衣服，這是動補結構中間插入“衣服”，構成“動詞+賓語+補語”的句式，爲六朝佛典多見。

“岂復”就是“豈”，“復”是副詞詞尾，不表實義。

“豈、復”連用，東漢《法鏡經》有一例：“而以彼供養師者，如其所修，四句頌之字數，爲劫之數，以供養彼師者，尚未爲卒師之敬。亦以質直、不虛飾、不佞諂，一切行之供養，豈復謂法之敬？”（12/21c）揣摩文義，這裏的“復”有“又”的含義。

“豈復”類疑問句，最早的用例見於西晉譯經，竺法護譯經尤其多見。举例如下：

《鹿母經》：“斯鹿之身必非凡庸，吾睹世士未能比倫。雖復獸體，心若神靈。吾之無良，殘暴來久。鹿乃立義，言信不負，可爲明教，稽首稟受。豈復當敢生犯害心？”（3/456c）

《漸備一切智德經》卷四：“諸佛班宣離垢無窮之法，如演一毛，豈復難乎？”（10/482a）

《持心梵天所問經》卷二：“答曰：‘如耆年身所分別知，豈復興發賢聖法乎？’答曰：‘不然。’又問：‘仁爲滅除凡夫法乎？’答曰：‘不也。’又問：‘豈復逮得賢聖法乎？’答曰：‘不也。’”（15/11b）

其他譯經如：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十一：“須菩提言：‘世尊不能。所以者何？是人已老。正使無病，猶尚不能起止行步，況復有病？筋力消盡，豈復能行，有所至到？’”（8/80c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三：“地性素耎，石性素堅，豈復有人造堅耎耶？斯皆無因緣而自然生。”（4/733a）

失譯附東漢録《分別功德論》卷二：“此經今正出百人，第一通四部衆，二百二十各第一。其餘者豈復可計耶？”（25/34a）

舊題東漢安世高譯《㮈女祇域因緣經》：“祇域曰：‘我生而有醫證在手。故白大王，捐棄榮號，求學醫術。豈復懈怠，煩師督促？直以諸師之道無足學者故耳。”（14/897c）

舊題西秦聖堅譯《太子須大拏經》：“譬如有人設百味食，特有所上，其人食已，嘔吐於地。豈復香潔？可更食不？”（3/424a）

上面我們對題名安世高譯《慕魄經》的詞彙、語法現象進行了考察，除“誑詐”、“兩目並青”外，其餘都見於西晉和西晉以後，並且多見於竺

法護譯經。

通過文獻和語言兩個角度的考察，我們有理由認爲，題名安世高譯的《慕魄經》並非安世高所譯，而是竺法護所譯。

三、餘論

上面的考察給我們兩點啓示：

第一，利用早期（東漢—東晉）漢譯佛經進行漢語史研究時，有必要對所選定的佛經語料進行鑒别，去僞存真，以保證研究結論的可靠性。

董琨（2002）根據唐釋智昇《開元釋教録》等文獻的記載，選取了兩組標本，進行“同經異譯”研究，第一組就是題後漢安世高譯的《太子慕魄經》和西晉竺法護譯的《太子墓魄經》。作者指出：“這個標本的主要意義是具有歷時性。”文章列举了2例“爲……所見”被動式：

《太子慕魄經》：“群臣不忍數爲屬城小國所見陵易，忿不顧難，竊私舉兵，討伐諸國。”（3/409b）又：“適復念欲閉口不語，而當爲王所見生埋。”（3/409b）

在列舉了《慕魄經》兩例“爲……所見”例證和諸家對“爲……所見”式的意見後，文章説：“以上各位學者在這個問題上所引用的書證，大多是西晉陳壽所撰《三國志》及其以後的文獻，不若此處東漢譯經的兩例之早出。”根據我們的調查，無論安世高譯經還是可靠的東漢譯經，都没有出現“爲……所見”式被動句。把《太子慕魄經》作爲東漢安世高的譯經進行比較研究，並以此作爲語法史現象的論據，確實不妥。

第二，在鑒别疑僞佛經的翻譯年代、譯者時，佛教經録的作用固然重要，但考察文本本身，更爲重要。

考察佛教經録可知，最晚到隋朝，出現了兩種《慕魄經》，一種是竺法護所譯，一種譯者不詳。隋法經《衆經目録》、隋彦悰等《衆經目録》、吕澂（1980）都指出兩部經一爲竺法護所譯，一爲失譯，但卻將《太子慕魄經》認定爲失譯，把《太子墓魄經》認定爲竺法護所譯，這種失誤，就是没有考察經文本身所致。

表 6–1

情節內容大意	題名安世高譯《慕魄經》	經律異相（慕魄不言被埋後言得修道五）
簡述不講話的原因	自識宿命無數劫事，……皆悉知見。	自識宿命無數劫事，所更善惡壽夭好醜皆悉知見。
墳墓前的思考，開口講話	復使於外盡脱取其衣被珠寶，持著一面，因共作坑……慕魄即曰："我則是太子慕魄也。"	僕使於外，因共作坑，作坑未竟……太子答曰："我即慕魄也。"
駁斥衆人虛妄之言，衆人惶恐，回告國王	慕魄又曰："觀我手足，察我形容……汝徑自往白王令知。"	又曰："觀我手足，察我形容……"……太子曰："今已見棄，不宜復還。"
與國王相見，帝釋相助，做好準備工作	王未到頃，慕魄心即自念："當學道耳。"……王前欲到，逢見慕魄在樹下坐。	王未到頃，慕魄自念："當行學道"……王遥見太子在樹下坐。
與國王交談，國王震驚	慕魄見王來到，即起迎逆，王爲作禮……即大歡喜。	慕魄見王，即起迎逆……則大歡喜。
追述前世因緣，解釋十三年不語的原因	我所以墮罪者何？往昔作此大國王時……每一念之心甚懷寒，衣毛爲豎，身體則爲虚冷汗出。	所以墮罪者：往昔作王，小國領屬……每一念之心甚戰慄，體虚冷污。
解釋開口講話的原因	適復念欲閉口不語，而當爲王所見生埋。……徒欲爲道，守意無爲，不樂爲王也。	適復念欲閉口不言被王生埋……守意無爲，不樂爲王。
國王請求無效，反思自己	父王曰："當那可爾？汝爲智者當原不及……罪當何貲耶?"	父王曰："汝爲智人，不可便爾……罪當何訾?"

表 6–2

情節內容大意	題名竺法護譯《慕魄經》	法苑珠林（又佛説太子沐魄經云）
慕魄前往墳墓前，後宮及人民悲傷告別	於是復送太子著正殿上……太子復不得前。	五百夫人來觀太子，見太子端正好潔，無有雙比……於是太子復不得前。
墳墓前對衆人講話，駁斥流言	於是太子舉右手住而言："我正不語而當生埋……謂我聾盲，爲實瘖瘂。"	便舉手住而言："正欲不語……謂我聾盲，爲實瘖啞。"
父子相見，了卻塵緣	太子顧視父王，下車避道……我自避退。	太子顧見父王，下車避道……我自避退。

表 6–3

題名安世高譯《慕魄經》	經律異相（慕魄不言被埋後言得修道五）	題名竺法護譯《慕魄經》	法苑珠林（又佛説大子沐魄經云）
我身宿命爲波羅棕國王作太子，名曰慕魄。始生有異，顔貌端正，絶無雙比。	時波羅柰國王太子，名曰慕魄。端正絶雙。	昔者有王名婆羅棕。王有一太子，字名墓魄。生有無窮之明，端正妙潔，無有雙比。	昔者有國名波羅柰，王有太子，字名沐魄。生無窮極之相，端正好潔，無有雙比。
因呼國中諸婆羅門問之："此子何故不能言語乎?"婆羅門相視言："此子惡人也。雖面目端正殊好，內懷不親，觀相默默。欲害父母，危國滅宗，將至不久，不可畜養。既不能語，當何益王耶? 今王了不復生子者，皆是惡子所防固也。"	因呼國中婆羅門問之："此子何故不能言語?"諸婆羅門言："此子雖面目端正，內懷不祥。欲害父母，危國滅宗，將至不久。不復生子者，皆是此惡子所妨。宜生埋之。"	夫人語王："當召相師相之，知當語不?"王即召婆羅門師，使相太子。婆羅門言："此子非是世間人，爲是熒惑耳。外爲端正，內懷不祥。危國滅宗，將至不久，不可畜養。宜當生埋，誅而殺之。不除此子，則絶國嗣。"	夫人語王："當召相師使相之。"王即召婆羅門師相之。婆羅門言："此子非世間人，但熒惑耳。外爲端正，內懷不祥。宜國剪棄，將是不久，不可育養。宜當生埋，誅而殺之。今不除此子，恐後無復立子。"
太子心內悲感，傷其愚惑，矜愍無量。其母憐哀，心爲傷絶言："我無相，生子薄命，乃值此殃。痛斷我腸!"哽噎涕泣，悲懷嘟咿，感戀靡逮。事不得已，俛仰放捨。遣人載出，當埋棄之。悉取太子所有衣被瓔珞珠寶，皆用送之。	太子悲感，傷其愚惑。其母憐愛之用傷絶曰："我子薄命，乃值此殃。"涕泣惆，事不得已，俛仰放捨。悉取太子所有衣服瓔珞珠寶，皆用送之。	於是夫人心欲傷絶："我獨無相，生子薄命，乃值此殃。"事不得止，涕淚哽咽，不能自勝。	於是夫人傷絶："我獨無相，子生薄命，乃值此殃。"事不獲已，於是送太子正殿上。
人即驚悚，衣毛爲豎，馳走往趣，視其車上不見慕魄。還至坑所諦熟觀察，聽聞言語，絶有異聲，光景如月，世所希聞。動其左右，行者爲止，坐者爲起，飛鳥走獸皆來會聚，伏太子前，聽太子語。	作人驚怖，走視車上，不見所在。還至坑所，諦熟觀察，聽聞言語，絶有異聲，光景如月，世所希聞。動其左右，行者駐步，坐者爲起，飛鳥走獸皆來會聚，伏太子前，聽太子語。	是時人民聞太子語有絶妙之音，世所希聞。行者爲止。坐者爲之起。//太子已語，上徹蒼天，下徹黄泉。飛鳥走獸皆來，伏聽于太子前。	爾時人民聞太子絶妙之音，行者爲止，坐者爲起。//太子已語。上徹蒼天，下徹黄泉。飛鳥走獸皆來，伏聽於太子前。

續表

題名安世高譯《慕魄經》	經律異相（慕魄不言被埋後言得修道五）	題名竺法護譯《慕魄經》	法苑珠林（又佛說太子沐魄經云）
慕魄曰："不可不可。我以畏厭地獄勤苦愁毒萬端。吾昔曾更作此國王，名曰須念。以正法治國，奉行諸善。二十五年鞭杖不行，刀兵不設，牢獄無繫者。惠施仁愛，恩流德布。救濟窮乏，無所貪惜。雖有此行猶犯微闕，終墮地獄六萬餘歲。"	慕魄曰："不可。我以愧厭地獄懃苦愁毒多端。吾昔曾作王，名曰頃念。以政法治國，奉行衆善。二十五年鞭杖不加，刀兵不設，獄無繫者。惠施仁愛，恩德流普。救濟窮滯，無所貪惜。雖有此行猶犯微罪，終墮地獄六萬餘歲。"	太子答言："我曾爲國王，用行有缺漏故，下入地獄六萬餘歲。"	太子答言："我前身已爲國王。用行漏失，下入地獄六萬餘歲。"
我所以不語者，追憶過世所更吉凶、安危、成敗，恐復與會故。結舌不語至十三歲，冀以靜默，免瑕脱穢，出度塵勞，永辭於俗，不與厄會。	追憶過世所更吉凶、安危、成敗，恐復與會。冀以静默。免脱瑕穢。出庶塵勞。永辭於俗。不與厄會。	我厭畏地獄苦，是以結舌不語十有三歲。冀得免瑕，除去垢穢。出於塵埃之外，不與罪會。	我厭畏地獄，是以結舌不語十有三年。冀望免出塵埃之外，不與罪會，去道以遠。
人居世間，恍惚若夢；室家歡娱，須臾間耳。計命無幾，憂畏延長；樂少苦多，衆惱萬端。是以智者以國財寶恩愛爲累，衆欲爲塵。使我爲王，當復憍泆，貪求快意，令民憂煩，爲天下之大患也。故欲除憂，棄離塵累，反流索源，拯濟未度。生世如寄，無一可怙。年衰歲移，老命促疾。不可逡蠕，去道日遠。不貪富貴，不重珍寶，棄捐世榮，思想大道。高翔遠逝，自濟於世。	人民世間，恍惚若夢；室家歡娱，須臾間耳。計命無幾，憂畏延長。樂少苦多，衆惱萬端。是故智者以國財寶恩愛爲累，衆欲爲塵。使吾爲王，當復憍逸，貪求快意，令民憂煩，天下之大患也。今欲除棄，反流盡源，拯濟未度。生世若寄，無一可恃。不貪富貴，不重珍寶，棄捐世榮，思想大道。高明遠逝，自拔於世。	除憂去累，念生若寄。不可選輭，去道日遠。高翔遠逝，自濟於世。世間無常，恍惚如夢。室家歡娱，須臾間耳。歡樂暫有，憂苦延長。	高翔遠逝，自濟於世。世間無常，恍忽如夢。室家歡娱，須臾間耳。憂苦延長，歡樂暫有。

續表

題名安世高譯《慕魄經》	經律異相（慕魄不言被埋後盲得修道五）	題名竺法護譯《慕魄經》	法苑珠林（又佛說太子沐魄經云）
便放太子，聽行學道。太子於是棄國捐王，不慕人物。一心專精，念道修德，功勳累積遂至成佛。佛已得道，復度十方諸天人民不可稱計無央數劫，不以爲勞。菩薩所更勤苦如是。	便放太子，聽行學道。太子於是棄國捐王，不務人物。一心專精，念道修德，功勳累米責，遂至如今。	王知太子意堅志固，遂聽學道。於是太子棄國捐王，入山求道，思惟禪定，壽終即生兜術天上。畢天之壽，下生世間，爲迦維羅衛王作太子，自致得佛。	王知至故，惟聽學道。於是太子棄國捐王，入山求道，思惟禪定，命終即生兜率天上。福盡下生人間，爲迦夷國王作太子，太子自知作佛。

〔**參考文獻**〕

蔡鏡浩　1990　《魏晉南北朝詞語例釋》，江蘇古籍出版社。

陳寅恪　1930/1980　《三國志曹沖華佗傳與佛教故事》，《清華學報》（自然科學版）第1期；《寒柳堂集》，上海古籍出版社。

董　琨　2002　《“同經異譯”與佛經語言特點管窺》，《中國語文》第6期。

丁聲樹　1987a　《釋“何當”》，《歷史語言研究所集刊》第十一册，中研院史語所集刊編輯委員會，中華書局。

丁聲樹　1987b　《“早晚”與“何當”》，《歷史語言研究所輯刊》第二十册下册，第二十一册第一分册，夏鼐、陳寅恪，中華書局。

高列過　2003　《東漢佛經被動句疑問句研究》，浙江大學博士學位論文。

葛佳才　2005　《東漢佛經副詞系統》，岳麓書社。

顧滿林　2002　《試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或意譯的偏好》，《漢語史研究集刊》第五輯，巴蜀書社。

何　亮　2006　《中古漢語約量時段的表達》，《漢語史學報》第六輯，上海教育出版社。

江藍生　1988　《魏晉南北朝小説詞語匯釋》，語文出版社。

吕　澂　1979　《竺法護》，《中國佛學源流略講》，中華書局。

吕　澂　1980　《新編漢文大藏經目録》，齊魯書社。

龐天佑　2001　《佛教與魏晉南北朝時期的史學》，《史學理論研究》第

2 期。

彭　華　2006　《〈華佗傳〉〈曹沖傳〉疏證——關於陳寅恪運用比較方法的一項檢討》，《史學月刊》第 6 期。

王　青　2006a　《中古敍事作品中所反映的西域醫術》，《西域研究》第 1 期。

王　青　2006b　《西域文化影響下的中古小説》，中國社會科學出版社。

吴海勇　2004　《中古漢譯佛經敍事文學研究》，學苑出版社。

余嘉錫　1993　《世説新語箋疏》，上海古籍出版社。

朱慶之　1992　《佛典與中古漢語詞彙研究》，臺北文津出版社。

竺家寧　2005　《中古漢語的"兒"詞尾》，《中國語文》第 4 期。

〔日〕常盤大定　1973　《從後漢到宋齊的譯經總録》，日本國書刊行會。



第 七 章

支婁迦讖譯經考辨

第一節　一卷本《般舟三昧經》考辨

——兼論三卷本《般舟三昧經》是否爲支婁迦讖所譯

一卷本《般舟三昧經》,《大正藏》編號爲 No. 417。該經題署東漢支婁迦讖譯,汪維輝(2007)曾從文獻著録和語言角度對該經考辨後,認爲其不可能是東漢支婁迦讖所譯。本章主要從詞彙、語法的角度,對該經的譯者進行考辨,就汪文的結論進行補證。

一、詞彙

(一) 佛教詞語

一卷本《般舟三昧經》有"天龍鬼神"的用例,如:"其中人民,天龍鬼神,及蠕動之類,善惡歸趣皆了知。"(13/898a)本書第五章第二節《〈佛説阿難問事佛吉凶經〉考辨》、第六章第一節《〈㮏女祇域因緣經〉考辨》的相關考辨表明:在支婁迦讖譯經中,天龍八部名稱的音譯形式大都全部列出,音譯形式的寫法尚不固定,並在"天、龍"外的六部衆之後,全部加上"鬼神";有時八部衆没有全部列舉,但列舉出來的,也有"鬼神"附在後面;有時直接列出"天、龍"外的六部衆的音譯形式;最簡化的形式就是"一切諸天人民阿須倫鬼神龍"。而"天龍鬼神"見於《法鏡經》、《修行本起經》、《中本起經》,可以參看。

PDG

但該經更多的佛教詞語東漢譯經未見用例，而見於西晉以後譯經。

1. 八種聲、萬億音

一卷本《般舟三昧經》："云何行，得八種聲，入萬億音。"（13/898a）

八種聲，唐慧琳《一切經音義》卷二十六《大般涅槃經》第二十卷音義"以八種聲"："（八種聲）亦云'八音'：一極好聲，二柔耎聲，三和適聲，四尊惠聲，五不女聲，六不悟聲，七深遠聲，八不竭聲。"（54/476a）《廣説佛教語大辭典》"八種音"條："如來所具之八種音聲。即（1）極好音，（2）柔軟音，（3）和適音，（4）尊慧音，（5）不女音，（6）不誤音，（7）深遠音，（8）不竭音也。"（70/a）又收"八音"（66/b）、"八種梵音聲"（70/a），所指相同。

"八種聲"的説法，晉代譯經始有用例。如：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷五："須菩提，若八種聲有所有者，如來音聲不能周遍十方恒邊沙無量國土。"（8/31c）

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十九："令一切衆生，得八種聲、百千妙聲而莊嚴之。"（9/522a）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷二十："爾時世尊，出八種聲，告言：'大王！'"（12/482c）

南朝宋寶雲譯《佛本行經》卷四："佛以八種聲，爲王廣説法。"（4/81a）

八種聲，亦作"八部之音"、"八部聲"、"八種音聲"、"八音"等，亦始見於西晉譯經。如：

西晉竺法護譯《光讚經》卷八："又須菩提，但薩阿竭有八部之音，不有不無亦不無無。是故怛薩阿竭阿羅訶三耶三佛，聲告十方於阿僧祇無量世界，用怛薩阿竭其八部聲。不有不無亦不無無，是故有八種音聲。"（8/201c）

西晉竺法護譯《賢劫經》卷五："以見勸助便轉法輪，八音暢達周遍十方，是曰智慧。"（14/37c）

"八種音聲"、"八音"後代譯經亦見：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二："如來世尊以三十二相而自纓絡，八十種好莊嚴其身，圓光七尺無冥不照，八種音聲遠震十方，猶爲老病所見蹈

藉，況處凡夫得免此乎？”(4/621a)

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷七：“是時菩薩復作是念：聞聲衆生必欲聞我清淨之義，我今當演如來八音，音演八句。”(10/15c)

與此相同，“萬億音”也始見於晉代譯經，但用例不多，例如：

西晉竺法護譯《生經》卷三：“三十二相，八十種好，其聲八部，出萬億音。”(3/87b)

西晉竺法護譯《正法華經》卷五：“至於無上，正真之道，開化一切，出萬億音；十方群生，莫不受教。”(9/95b)

西晉竺法護譯《無希望經》：“文殊師利復白佛言：‘何謂菩薩演萬億音，暢出言教，各令得聞？’”(17/777a)

《大寶積經》卷九西晉竺法護譯《密跡金剛力士會》：“以是觀之，如來至真等正覺慧不可計量，宣萬億音，衆生皆聞，各得開解。”(11/47c)

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷七：“衆花葉間，百千無數諸化菩薩，合掌讚偈，有萬億音。”(15/680a)

而“八種聲”、“萬億音”並提，除本經外，還有西晉竺法護譯《月光童子經》一例：“則時世尊謦揚洪音，出八種聲，演萬億音。”(14/817b)

2. 劫波育衣

劫波育，亦稱“劫貝”。《廣説佛教語大辭典》“劫貝”條：“S karāpsa之音寫。①樹木名。或譯作時分樹。綿樹之一種。②白氎名。以劫貝樹的綿絮織成者。③木綿。綿布。P kappāsa。”“劫貝衣”條：“出自S karpāsika之音寫。木綿布。”(592/a)

一卷本《般舟三昧經》：“是八菩薩見佛所説皆大歡喜，持五百劫波育衣布施。持身自歸，持珍寶供養。”(13/901c)

“劫波育衣”漢譯佛經僅16例，可靠的譯經用例最早見於三國時期：

舊題東漢支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》卷下：“則自然百雜色華，百種自然雜繒幡綵，百種物，自然劫波育衣。”(12/286a)

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上：“百種雜繒綵，百種劫波育衣。”(12/306a)又：“百種雜繒綵，百種劫波育疊衣。”

（12/307b）

其他用例如：

舊題西晉法炬譯《頂生王故事經》："食自然粳米，著劫波育衣。"（1/823a）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷八："著劫波育衣，食自然粳米。"（2/584a）又卷四十九："以白浄劫波育衣纏裹其身。"（2/816b）又："以劫波育衣纏裹其身。"（2/816c）

北涼法衆譯《大方等陀羅尼經》卷一："爾時魔王歡喜踊躍，即脱身上劫波育衣以用供養。"（21/642c）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷七："一一衆生皆被自然劫波育衣、天繒、天綵，以自纏絡。"（10/1016a）又卷八："彼佛世界食自然甘露，著劫波育衣。"（10/1030b）

失譯附東晉録《菩薩本行經》卷下："時天帝釋即以天上劫波育衣奉上菩薩。"（3/123c）

失譯附秦録《大乘悲分陀利經》卷四："時海濟婆羅門以天劫波育衣與之。"（3/264a）

"劫波育衣"有異譯，或作"劫貝衣"，漢譯佛經有53例，始見於東晉譯經。如：

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷十一："我作剎利頂生王時，有八萬四千雙衣，初摩衣、錦衣、繒衣、劫貝衣、加陵伽波恕邏衣。"（1/496b）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷五十六："佛聽著十種衣。何等十？白麻衣，赤麻衣，芻摩衣，憍施耶衣，翅夷羅衣，欽跋羅衣，劫貝衣，鉢兜路衣，頭頭羅衣，俱遮羅衣。"（23/414c）

或作"劫貝育越衣"，有1例：

舊題西晉法炬譯《鴦崛髻經》："即時鬚髮自墮猶如剃頭，經七日中，若彼所著袈裟極妙細滑，若施布劫貝育越衣，則化成袈裟。"（2/511a）

3. 聖性

《廣説佛教語大辭典》"聖性"條："①聖者之種性。→聖種性。""②初果聖者所證之位。"（1380/a）"聖種性"條："①三乘得以證涅槃的素質。成爲聖者的素質。""②十地至等覺之間的階位。"（1382/b）

一卷本《般舟三昧經》:“云何行得佛聖性? 諸經法悉受持, 皆了知而不忘。”(13/898a)

“聖性”一詞東漢、三國譯經未見, 始見於西晉以後譯經, 竺法護譯經尤爲多見。如:

《普曜經》卷一:“諸佛法藏清淨無垢, 聖智道眼, 意念定智, 往來周旋。聖性堅強, 恥衆未度。”(3/484a)

《漸備一切智德經》卷五:“其意無垢穢, 佛聖性慧明。”(10/495a)

《弘道廣顯三昧經》卷二:“大仁德峻勇而果, 聖性爾枉昇遊此。”(15/494c)

西晉以後用例多見, 不備舉。

4. 西方阿彌陀佛

西方,《廣説佛教語大辭典》:“①極樂淨土所在的西方。”“②極樂淨土。”(560/a)[①]“阿彌陀佛”, 義同“阿彌陀”。《廣説佛教語大辭典》“阿彌陀”條:“S Amitā之音寫。此爲 S Amitābha(無量光佛)與 S Amitāyus(無量壽佛)的前段字。意爲光壽無量之佛。今在西方淨土(極樂世界)説法之佛。滿願之佛。常恆救度之佛。壽命與光明無量之佛。”(813/b)

一卷本《般舟三昧經》:“如法行持戒完具, 獨一處止, 念西方阿彌陀佛今現在, 隨所聞當念。”(13/899a)

“西方阿彌陀(佛)”一語東漢、三國譯經未見, 始見於西晉譯經, 如:

西晉竺法護譯《賢劫經》卷一:“淨福報衆音王太子者, 則今現在西方阿彌陀佛是也。”(14/7b)

西晉聶道真譯《菩薩受齋經》:“歸命西方阿彌陀三耶三佛檀, 盧樓亘摩訶那鉢菩薩, 三毒消除, 往生尊剎。”(24/1116b)

南北朝、隋代也有用例。如:

北魏菩提流支譯《佛名經》卷十三:“南無西方阿彌陀佛。”(14/234c)

隋智顗《摩訶止觀》卷二:“意論止觀者, 念西方阿彌陀佛。”(46/12b)

---

① “西方”, 本爲方位名, 指太陽下山的方向。《詩經·邶風·簡兮》:“彼美人兮, 西方之人兮。”(《十三經注疏》309 頁上)佛教借指西方淨土, 是舊詞新義。

總體上看，中古譯經“西方阿彌陀佛”並不多見，一卷本《般舟三昧經》已見此例，十分可疑。

唐代以後，用例漸多，不備舉。

5. 須真天子

一卷本《般舟三昧經》：“（佛告颰陀和）是菩薩三昧誰證者？我弟子摩訶迦葉、因坻達、須真天子。及時知者，有行得者，是爲證也。”（13/899b）

“須真（天子）”西晉譯經始見用例，竺法護譯《須真天子經》多次出現“須真天子”一語。如卷一：“爾時文殊師利童子、須真天子，于會中坐。”（15/96c）

從佛典用例看，“須真天子”似是佛陀的弟子，與摩訶迦葉、文殊師利同時。除《須真天子經》外，“須真天子”一詞在佛經中用例很少。後代經論、佛學目録書中可以見到。如隋代吉藏撰《大品經遊意》、《金剛般若疏》、《法華玄論》等著作，數次稱引竺法護譯《須真天子經》；隋代法經《衆經目録》、費長房《歷代三寶記》等均載録了竺譯《須真天子經》。

6. 須摩提

《廣説佛教語大辭典》：“西方阿彌陀佛的浄土。”（1307/b）[①]

一卷本《般舟三昧經》：“去此千億萬佛刹，其國名須摩提，一心念之。”（13/899a）

指西方極樂浄土的“須摩提”一語，可靠的支婁迦讖譯經未見。舊題東漢支婁迦讖譯《無量清浄平等覺經》卷一有用例：“所居國名須摩提，正在西方。”（12/282c）又卷二：“至無量光明土，供養於無數佛，其奉事億萬佛，飛變化遍諸國，恭敬已歡喜去，便還於須摩提。”（12/288c）該經不是可靠的東漢譯經。

西晉譯經始見用例：

西晉竺法護譯《方等般泥洹經》卷下：“一切諸佛法聲，如須摩提國阿

① “須摩提”一語，漢譯佛經所指有四：其一指西方極樂浄土；其二指印度舍衛城須達長者之女，意譯作“善賢”；其三爲菩薩之名，意譯作“妙意”；其四即指須曼女。這裏考察的是表第一種意義的“須摩提”。

彌陀佛光明。”（12/925c）

又失譯附東漢録《拔陂菩薩經》：“去是佛國當過百千億佛界，名須摩提國。”（13/922a）

但這類“須摩提”漢譯佛經用例很少，筆者所見僅上述幾例而已。

7. 一切疑

一卷本《般舟三昧經》：“所問如是，當云何行？願佛説之，釋一切疑。”（13/898a）

“一切疑”，指所有的疑問，因爲在上文中，颰陀和菩薩一口氣問了24個“云何行”，向佛請示。“一切疑”就是指上文提到的這些疑問。

東漢三國譯經未見，西晉以降始見用例。竺法護譯經多有用例：

《光讚經》卷三：“無所轉綴，亦無不綴；於一切疑，六十二見，不合不離。”（8/166b）

《阿惟越致遮經》卷上：“不可思議逮得經籍，所可總持常處不動，志順法句質一切疑，諸法自然無所猗著。”（9/203c）

《濟諸方等學經》：“彌勒菩薩前白佛言：‘世尊知時，明徹六通，諸度無極，靡不宣暢，決一切疑。善哉世尊！’”（9/375a）

《方等般泥洹經》卷上：“能斷一切疑，今日當泥洹。”（12/917b）

《持人菩薩經》卷四：“如是持人，佛下印封，斷一切疑。”（14/641b）

另外，《持心梵天所問經》卷一、《海龍王經》卷一及卷三、《文殊師利普超三昧經》卷下等譯經都有“一切疑”一語，不備舉。

西晉以後，用例也不少：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷九：“云何禮最勝，世間無與等，能斷一切疑，由是説此語。”（2/592c）

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷三十九：“何等爲十？所謂于一切施自在智慧，樂一切佛法解脱自在智慧，深入一切如來無量無邊自在智慧，隨問能答滅一切疑自在智慧。”（9/646c）

南朝宋求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》：“復次憍尸迦，此經所説，斷一切疑。”（12/223b）

8. 正真慧

義即正確的理法，正確的智慧。

一卷本《般舟三昧經》：“云何行，得十力正真慧?”（13/898a）

“正真慧”，僅見於西晉竺法護譯經，用例較多，凡六部譯經7個例子。即：

《漸備一切智德經》卷一：“一切共恭敬，明聽玄妙教，以入正真慧，如行道之住。”（10/461a）

《度世品經》卷六：“藥爲病施，無病無藥，三毒衆穢，皆爲重病，至正真慧。”（10/658c）

《阿差末菩薩經》卷三：“知於菩薩，習正真慧，達爲一切衆生之故。”（13/596a）又卷五：“明諸行者入一慧門，不計有人不見吾我，無壽無命道智則一，遊正真慧知於過去無央數劫。”（13/602c）

《持人菩薩經》卷一：“若有在此五濁惡世能信樂是，如斯像法深妙道義，有一人好能受如此佛正真慧，是爲甚難至未曾有。”（14/627c）（又《法苑珠林》卷九十八引）

《修行道地經》卷二：“從師諮受義，不了妙如是，不能解大道，不至正真慧。”（15/195c）

《佛昇忉利天爲母說法經》卷上：“諸菩薩行佛道正真慧，被大鎧者建立大乘，度大欲御大船，轉大法輪。”（17/788b）“正真慧”，宋、元、明、宮本無“真”字，作“正慧”。

可資比較的是，中古佛經有“正慧”一詞，謂真正之慧心，支婁迦讖譯經首見[①]：

《阿閦佛國經》卷上：“諸當爲者已脱重擔，便得所有，用正慧解，意得自在，所度無極——獨阿難未也。”（11/751c）

支婁迦讖譯經僅此1例。三國、兩晉以後用例漸多。如：

三國吴支謙譯《諸法本經》：“諸比丘！念是爲斷愛棄欲，入正慧得苦際。”（1/855c）

西晉竺法護譯《正法華經》卷六：“佛爲具説，難解之句，深妙法藏，空無想願，乃入正慧。”（9/100a）

---

① 舊題東漢安世高譯《大乘方等要慧經》：“悉還教知諸法根之相，不厭於生死，自有正慧，不從他受。”（12/186b）

PDG

"入正慧"云云，可與上揭竺法護譯《漸備一切智德經》卷一"入正真慧"比觀。

唐玄奘譯《瑜伽師地論》卷九十八："復次，若依諸佛無上菩提，所得正信，乃至正慧。"（30/863c）"至正慧"，亦已見於竺法護譯《度世品經》和《修行道地經》。

值得注意的是，除了竺法護譯經外，還没有其他經師的譯經使用"正真慧"一詞。① 該經出現了"正真慧"一詞，更像是西晉竺法護的譯經。

9. 總持門

《廣説佛教語大辭典》"總持門"條："①總持的法門。→陀羅尼。②密教中，意指咒語。③密教的異稱。"（1615/a）

一卷本《般舟三昧經》："云何行，得入總持門?"（13/898a）本例"總持門"應指"總持的法門"，與密教無涉。

"總持門"始見於西晉譯經，竺法護譯經尤爲多見。如：

《德光太子經》："德光太子聞彼佛所説，即得無盡總持門。"（3/417c）

《光讚經》卷三："菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不住一切諸總持門，亦不住一切諸三昧門。所以者何？所謂總持門，其總持門亦復爲空；所謂三昧門，三昧門者亦復爲空。三昧門，總持門。自然爲空，無有異空。"（8/169b）

《等集衆德三昧經》卷中："樂法菩薩，若在巖處若在樹下，獨閑居者，若中間坐，即時得見受總持門。"（12/980b）

《大哀經》卷七："又其菩薩一切毛孔悉出光明，化爲蓮華，諸蓮華上各化菩薩，詣於十方不可涯底無數佛土，奉現諸佛。是族姓子，名曰蓮華嚴入總持門。"（13/443c）

《持人菩薩經》卷四："又其菩薩入總持門，學於勤修。何謂得入總持門而學勤修?"（14/639b）

其他譯經用例如：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷三十三："佛子！菩薩摩訶薩安住如是清浄正法，則能具足十種正智。何等爲十？所謂：分别衆生心心行

① 當然，竺法護譯經"正慧"、"正真慧"並用。

智，分別衆生諸業報智，普照一切諸佛法智，於諸佛法得方便次第智，具足一切總持門智，成就一切文字辯智，善知衆生一切語智，示現一切世界身智，具足普照一切衆生智，於一切趣得一切智。”(9/607c)

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十五：“履行之人亦復如是：戒聞施德諸總持門定意不散者，能親近此，無所違失，便能成就無漏聖行。”(4/743b)

（二）習語

這裏考察五個習語，其中“妻子男女”見於東漢其他譯經，不見於支婁迦讖譯經；“自識宿命”、“恣汝所問”、“如毛髮許”、“貪財利色”等四個習語均見於西晉以後譯經。

1. 妻子男女

一卷本《般舟三昧經》：“當持五戒令堅：不得飲酒，亦不得飲他人；不得與女親熟，不得教他人；不得有恩愛於妻子男女；不得貪財產。”(13/901a—b)

東漢譯經“妻子”、“男女”連用，指稱妻子兒女者，僅見於《法鏡經》，既有“妻子男女”，也有“男女妻子”。如：

《法鏡經》：“計財產所有如幻雲也；家屬人客計爲怨；妻子男女，計爲無擇之地獄；以其所有者，計爲一切苦；田地舍宅萬物所業者，常以計爲疵也。”(12/16c) 又：“彼亦不用軀命，不爲男女妻子故，爲造惡行也。”(12/18b)

同時，三卷本《般舟三昧經》卷中“男女”、“妻子”並提，但不連用：“當持五戒，堅淨潔住：酒不得飲，亦不得飲他人；不得與女人交通，不得自爲，亦不得教他人爲；不得有恩愛於妻子；不得念男女；不得念財產。”(13/910b) 還有“男女”、“妻妾”並提的用例。如：“不貪男女及所有，遠離憍慢并妻妾。”(13/912b)

“妻子男女”這種形式，三國以後譯經常見：

三國吳支謙譯《維摩詰經》卷上：“或從菩薩求索手足耳鼻、頭眼髓腦、血肉肌體、妻子男女眷屬。”(14/527c)

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》：“父母，妻子男女，親屬知識，作使，不能救我，非我歸依，非我舍宅。”(11/475a)

西晉竺法護譯經用例頗多：

《普曜經》卷六："有曾施妻子，男女及僕使，菀園以國邑，王位諸莊嚴。"（3/524a）

《正法華經》卷六："頭目肌肉，手足支體，妻子男女，象馬車乘，不惜軀命。"（9/105b）

《漸備一切智德經》卷一："能惠郡國縣邑丘聚，村落園觀，池水果實，妻子男女。"（10/463b）

《度世品經》卷二："若來求索手腳耳鼻，肌肉骨髓，妻子男女，象馬車乘，國邑城郭，眷屬走使，悉能施與，不逆人意。"（10/629a）

另外，竺法護譯《郁迦羅越問菩薩行經》、《阿闍貰王女阿術達菩薩經》、《文殊支利普超三昧經》、《大寶積經》卷十三《密跡金剛力士會》等譯經也見到"妻子男女"的用例，不備舉。

西晉之後用例如：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷一："或有父母、妻子男女墮水死者，亦無有量，其中得解脱者，萬中有一。"（4/615a）

後秦鳩摩羅什譯《十住經》卷一："諸珍寶等，及象馬車乘，輦輿人民，奴婢眷屬，國土城邑，聚落廬舍，園林游觀，妻子男女，一切所愛，皆悉舍與。"（10/502b）

北涼曇無讖譯《悲華經》卷六："若有衆生乞求過量，所謂奴婢、聚落城邑、妻子男女、手腳鼻舌、頭目皮血、骨肉身命，乞求如是過量之物。"（3/205b）

中土典籍中，《三國志・魏志・華歆傳》有用例："特賜御衣，及爲其妻子男女皆作衣服。"（403 頁）

2. 自識宿命

一卷本《般舟三昧經》："云何行，自識宿命所從來生？"（13/898a）

支婁迦讖譯經還没有"自識宿命"這類固定的形式。其表述形式如下：

《道行般若經》卷七："其家人前世時斷經故所致，是輩之人所作宿命悉自見，宿命所作惡於是悉除賜，從是以來斷經餘殃悉盡，是宿命惡悉消。"（8/459c）

三卷本《般舟三昧經》卷中："其人終不墮地獄，離餓鬼道及畜生，世世所生識宿命，學此三昧得如是。"（13/913b）

其他東漢譯經還有如下表述形式：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下："視諸比丘僧，皆當知宿命，悉當成無極之大哀。常當護法，常當教化一切人。"（15/364b）又："菩薩法施時，得三十二事。何謂三十二事？……所生便知宿命（十八）。"（15/366b—c）

東漢三國的三部失譯經有用例。如：

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷上："於是小夫人採取美果，每供養百辟支佛。以後山上臨一嶮處，而自誓願。持是前後施辟支佛福報，生於人中。有豪勢自識宿命，害殺此象王。"（4/504b）

舊題三國吴支謙譯《須摩提長者經》："於後世中有善男子善女人，受持如來所説示現衆生經者，於七生中自識宿命。毒不能害，火不能燒，水不能漂，不墮地獄餓鬼畜生八難之處。"（14/808a）

舊題三國吴竺律炎共支謙譯《摩登伽經》卷上："諸比丘彼帝勝伽，有大智慧，高才勇猛，自識宿命。"（21/401b）

但這三部經均是失譯經，不足爲據。可靠的佛經用例見於西晉以後譯經，如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷二："已往供養佛功德故，餘福應度罪滅福生，自識宿命。"（4/588a）

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十七："天眼徹視天耳徹聽，意知他人宿命所從來，自識宿命便飛行。"（8/120a）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷八："是諸天人，自識宿命，皆大歡喜。"（25/118a）

3. 恣汝所問

一卷本《般舟三昧經》："佛言：'善哉，恣汝所問，今當爲汝説之。'"（13/898a）

"恣汝所問"，任憑你怎麼問/不管你問什麼（都能給予回答）。

安世高譯經未見使用"恣汝所問"的語境，而支婁迦讖譯經表述"恣汝所問"時使用如下形式：

《道行般若經》卷一："舍利弗言：'善哉，須菩提！於法中第一尊。何以故？如尊者須菩提，隨所問則報。'須菩提謂舍利弗：'佛弟子所説

法，十方亦不知所化來，時隨所問則解。何以故？十方法亦不知所生。'”(8/428c)

《阿闍世王經》卷下：“於諸法無有殆，在人之所問，即能知報答。”(15/397b)

另外，《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上採用下列形式：“身心意而適等，其名流於三世，莫不聞者。一切所問，皆能報答。惟不以煩而肯說者。願欲所問（十六）。讚歎佛已，儻肯說者而欲問之。佛言：‘在所問。'”(15/349c)

“恣”與“所V”連用，表示“任憑‘所V’怎麼樣、是什麼（都可以滿足)”這樣的含義，漢譯佛經的最早用例是《法鏡經》“恣”與“所求索”連用：“衆祐報甚理家言：‘如來常爲理家，有閑暇敷演所問。理家，汝便問。恣汝所求索，於如來應儀正真道，吾當相爲敷演所問，趣得汝意。'”(12/15b)

又如：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上：“何謂四事？逮得陀鄰尼，逮得自恣所欲（一)；而無盡滅（二)；自入其心於內曉了諸法（三)；盡解他人(四)。是爲四事。”(15/351a)

《中本起經》卷下：“（拔提弗）直揖御坐，而白佛言：‘欲請一事，願蒙授解。'佛言：‘恣所欲聞。'”(4/162a)

三國以後譯經“恣”與“所V”連用更爲多見，形式靈活。

有“恣所V”這種形式，如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷一：“昔者菩薩，爲大國王，國名乾夷，王號偏悅，内明外仁，顏和正平，民從其化，獄無繫囚，黎民貧乏，恣所求索，慈惠和潤，恩如帝釋。”(3/2b)

三國吴支謙譯《大明度經》卷二：“復次三千大國人，皆作無上正真道，使如恒沙佛刹人共供養之，震越衣服、飲食、床臥、病瘦醫藥，事事具足，如恒沙劫，隨恣所樂。云何，其福寧多不?”(8/487a)這里“隨”、“恣”連用。

還有“恣”+“名詞/代詞”+“所V”這類形式。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷一：“昔者菩薩爲大國王，號薩波達。

布施衆生，恣其所索。"（3/1b）又："即敕國界，散出財寶，賑給貧困，恣民所欲。"（3/3c）又卷六："王仰歎曰：'蟲獸之長殺身濟衆，有古賢之弘仁。吾爲人君，豈能如乎？'爲之揮涕，命解其縛，扶著安土。敕一國中恣猴所食，有犯之者罪與賊同。"（3/32c）又："王善鹿之言，喜而進德。命國内曰：'自今日後，恣鹿所食。敢有犯者，罪皆直死。'"（3/33b）

西晉無羅叉譯《放光般若經》："卿善男子。所欲得者莫自疑難。欲得琉璃摩尼雜寶真珠金銀琥珀栴檀名香繒幡花蓋，恣意所得，今當與仁。"（8/143c）

"恣汝所V"的用例也很常見：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷六："世尊告曰：'佛爲一切護，恣汝所願。'"（3/38a）

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷二十："欲得往見供養法上菩薩者，隨汝意願，我代汝喜，自否年老不能得行。恣汝所欲珍琦寶物，我終不斷一切之願。"（8/144a—b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷三："時摩訶男釋語流離王曰：'聽我一願，若見許者便當自陳。'王報釋言：'恣汝所説，吾不相違。'"（4/624c）

筆者根據CBETA電子佛典2011調查發現，"恣汝所V"漢譯佛經共計122例，而"恣汝所問"就有98例，但可靠的東漢譯經未見"恣汝所問"一語。魏晉以後譯經方有不少用例，如：

舊題東漢安世高譯《自誓三昧經》："世尊曰：'善哉，恣汝所問。今當爲汝具敷大要。'"（15/345a）

西晉竺法護譯《如來獨證自誓三昧經》："答曰：'善哉，恣汝所問。今當爲汝具敷大要。'"（15/347b）

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷下："佛言：'善哉善哉！須跋陀羅，恣汝所問。'"（1/203c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷四："佛言：'恣汝所問。'"（1/25a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷一："爾時沙彌，即告之曰：'恣汝所問，當爲汝説。'"（4/262a）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷三："佛告迦葉：'如來應正遍知，恣

汝所問。當爲汝説，斷汝所疑，令汝歡喜。'”（12/379c）

唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷四十：“普眼！恣汝所問，當爲汝説，令汝心喜。”（10/211b）

總之，上面的論證表明，“恣汝所問”這個習語的形成不會早於三國，而一卷本《般舟三昧經》已見其例，可見該經不可能是東漢支婁迦讖譯經。

4. 如毛髪許

一卷本《般舟三昧經》：“佛告颰陀和：‘菩薩欲疾得是定者，常立大信，如法行之，則可得也。勿有疑想如毛髪許，是定意法，名爲菩薩超衆行。'”（13/898b）

“如毛髪許”，如，像；許，表示約略估計的數量，相當於“大小”、“左右”；“如毛髪許”謂像毛髪那樣大小，形容細小、細微。

徵之佛典，在支婁迦讖譯經、東漢譯經中，有“如毛髪”一類的話[①]，但未見“如毛髪許”。筆者在東漢譯經沒有發現“如……許”（像……大小）這樣的句型。

支婁迦讖譯經以及同時譯經中，表示細小、些微（疑問），常用“（大）如毛髪”。如：

《道行般若經》卷十：“我曹蒙大恩，乃得聞尊經好語。既聞經已，無有狐疑大如毛髪。”（8/476a）

《遺日摩尼寶經》：“何謂爲四？一者不捨菩薩心，二者無有瞋恚心向於十方人，大如毛髪……”（12/190a）此句言“連大如毛髪的瞋恚心”都没有。

三卷本《般舟三昧經》卷中：“當清浄持戒，不得缺戒大如毛髪。”（13/909b）又：“何等爲菩薩不缺戒？一切悉護禁法，出入行法，悉當護，不得犯戒大如毛髪。”（13/909b）

《修行本起經》卷下：“能斷愛習，不隨婬心大如毛髪，受行八道，則衆苦滅，譬如無薪亦無火，是謂無爲度世之道。”（3/471c）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷下：“金翅王言：‘吾之所好，唯食龍爲

---

① 一卷本《般舟三昧經》也有“如毛髪”的用例，如：“佛言：‘棄愛欲作比丘，欲學是三昧者，當清浄持戒，不得缺如毛髪。'”（13/900c）

美，甚于五樂。今共一處，無有惡念大如毛髮。'"（4/507b）

"許"表示約略估計的數量。筆者所見最早用例如下：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十七："佛告須菩提：'菩薩已從過去諸佛所供養若干佛菩薩，所從諸佛聞無所有中無有佛、無有辟支佛，無所有中無有羅漢，無所有中無有衆賢聖，從無所有中無有毛髮許所有。'"（8/120b）

中土文獻較早用例如：

《抱朴子內篇·金丹》："古秤金一斤於今爲二斤，率不過直三十許萬。"（84頁）

用"如毛髮許"表示類似"（大）如毛髮"的意義，可靠的用例最早見於東晉譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷四："時海神便作是念：假使百年抒此海水，終不能減如毛髮許。"（22/260c）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四："爾時，不起憎嫉之心如毛髮許。"（2/565b）

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二十六："佛告須菩提：'凡夫人所著起業處，無如毛髮許實事，但顛倒故。'"（8/412c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷六十五："菩薩用是般若波羅蜜總相別相求諸法，不得定相如毛髮許，以不可得故，於一切法心不著。"（25/518c）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷一："欲得動亂菩薩心者，不能轉亂如毛髮許，是謂最勝菩薩定意，故曰難也。"（10/971b）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷三十三："善男子，我從昔來，見是善星有少善根如毛髮許。"（12/562a）

又失譯附東漢録《分別功德論》卷五亦有用例："羅雲聞師所說，即自剋責：'我今云何惡心向彼？'即忍如地，不起害心如毛髮許。"（25/51b）可見其並非東漢譯經。

5. 貪財利色

一卷本《般舟三昧經》："佛言：'比丘尼求是三昧者，不得自高，常當卑謙；不得自貴，不得自大，不得嫉妬，不得瞋恚，不得貪財利色。'"（13/901a）筆者所見，漢譯佛經"貪財利色"僅此例而已。

“貪財利色”，既貪圖財色。“利”，喜愛，貪圖。[①] 從漢譯佛經的用例看，“貪財利色”的出現不會早於西晉。其據有三：

首先，魏晉以後始見“貪財”連用之例。[②] 如：

舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上：“佛語舍利弗：‘我往昔作薩薄，貪財分死渡海，與彼争船。’”（4/170a）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷六：“所處之國，其王無道，貪財重色，薄賢賤民。”（3/36c）

西晉竺法護譯《等集衆德三昧經》卷上：“何謂菩薩好意布施？不當貪財，不當以物誘進教化。”（12/976b）

西晉竺法護譯《寶女所問經》卷一：“不以父母、親族貪財惜費而兩舌也。”（13/454a）

西晉竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》：“北方宿者，貪財在前，長息在後。是爲二十八宿。”（21/416a）

失譯附晉録《摩訶衍寶嚴經》：“出家學道有二堅縛，云何爲二？一者見縛，二者貪財，名譽所縛。”（12/198b）

失譯附北凉録《大愛道比丘尼經》卷上：“二者盡形壽，不得偷盜，不得貪財。”（24/947a）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷四十八：“有人著外情多，著内情少。如人貪財喪身，爲欲没命。”（25/403c）

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷十六：“見此衆生，於前世時，以貪財故，爲他屠殺，受雇殺生。”（17/92c）

其次，西晉以降譯經始見“利色”之例。如：

西晉竺法護譯《生經》卷二：“王即出女，莊嚴瓔珞，珠璣寶飾，安立房室，於大水傍。衆人侍衛，伺察非妄，必有利色，來趣女者。”（3/78c）

西晉竺法護譯《普門品經》：“目初視色，意不貪色，心不念色，身不利色。”（11/773b）

---

① 參王雲路、方一新（1992：253）。

② 東漢支婁迦讖譯經有“貪財寶”的用例，《阿闍世王經》卷上：“今我用惡人之言，勅令臣下自殺其父，用貪利國故，用貪財寶故。”（15/395c）“用貪財寶故”的屬讀關係是“用/貪/財寶/故”（因爲貪圖財寶的緣故），“貪”和“財”不連讀。

第三，“貪利”一詞，也是西晉譯經始見[①]：

西晉竺法護譯《鹿母經》：“於是獵者聞鹿言訴之聲，甚歎其奇！貪利成事，不欲放遣。”（3/455b）

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一：“昔者舍衛國東南有大江，水既深而廣，有五百餘家居在岸邊，未聞道德度世之行，習於剛強，欺詐爲務，貪利自恣，快心極意。”（4/580a）

西晉譯經有“貪利財色”之語：

西晉竺法護譯《阿惟越致遮經》卷中：“智度無極，順從外緣，貪利財色衣食之樂。”（9/216a）但該句“貪利”之賓語，乃“財色衣食之樂”。

與“貪財利色”義同之“貪利財色”，乃下面一例：

舊題西晉竺法護譯《四輩經》：“若行不清浄，貪利財色。”（17/705c）該例當不早於東晉，不晚於南朝梁。[②]

綜合以上三個方面，筆者認爲，“貪財利色”這個習語的出現不會早於西晉。

二、語法

一卷本《般舟三昧經》的特指疑問代詞與東漢譯經、支婁迦讖譯經有很大差别。

（一）特指問句概貌[③]

一卷本《般舟三昧經》的特指疑問句共計49例。舉例如下：

1. 云何，34例[④]

“云何行，博達衆智所聞悉解而不疑？”（13/898a）

---

① 三國吴支謙譯《無量門微密持經》：“智士不貪利，何況行法者？”（19/681c）這一句中，“利”乃“利養”之義。

② 該經名見於南朝梁僧祐《出三藏記集》卷四“新集續撰失譯雜經録第一”，其中收録的是僧祐所見、但未見於東晉道安《綜理衆經目録》的失譯經。

③ 一卷本《般舟三昧經》所有特指疑問句見“附録三：語法資料”。

④ 以下兩例不計入“云何”類特指問句：“於中照自見之，云何，寧有影從外人鏡麻油水水精中不也？”（13/899b）“有人取一佛刹悉碎如塵，取一塵皆復盡破，如一佛刹塵。云何，是塵數寧多不也？”（13/900b）遇笑容（2004）認爲，這些“云何”“在疑問句中、不表示疑問、不承擔疑問功能”，“只出現在疑問句中，而又與疑問的表達和構成無關，是此類‘云何’的基本特徵。”

"云何得高才與衆絶異，智慧通達無所不包?"(13/898a)

"颰陀和白佛：'難及天中天，若有棄愛欲作比丘，聞是三昧。當云何學？云何持？云何行?'"(13/900c)

"'云何爲缺戒也?'佛言：'求色。''云何爲求色?'佛言：'其人意念我持戒自守，使我後世生。若作天若作遮迦越王，如是爲樂愛欲，是爲缺戒。'"(13/900c)

"颰陀和白佛：'難及天中天，後世若有懈怠菩薩，聞是三昧不肯精進學，當云何?'"(13/901a)

2. 何以故，3 例

"如是輩人，轉與惡師從事，聞是三昧不信不樂不學。何以故？其人所更佛少、智慧少故，不信耳。"(13/900b)

3. 何等，3 例

"佛言：'優婆夷欲學者，當持五戒自歸於三，何等爲三？自歸命佛，歸命法，歸命比丘僧。'"(13/901b)

4. 何，3 例

"相與語言：'……從何得是語，爲自合會作是經，非佛所説。'"(13/900a)

5. 何所，2 例

"聞經大歡喜，作是念：'佛從何所來？我爲到何所?'"(13/899b)

6. 幾，2 例

"佛告颰陀和：'譬如賈客持摩尼珠示田家癡子曰：評此直幾錢?'"(13/900a)

7. 何人，1 例

"佛告颰陀和：'何人聞是三昧，不助歡喜學持守誦爲人説者也?'"(13/902b)

8. 所以者何，1 例

"佛言：'我故爲汝説之。聞是三昧去四千里者，往到其所。正使不得聞，其功德不可計也。所以者何？專精進故。會當得之自致作佛。'"(13/902b—c)

（二）與東漢譯經、支婁迦讖譯經特指問句的比較

一卷本《般舟三昧經》"云何"在特指問句中的使用頻率高於任何一個東漢譯者的譯經，如下表所示。

另外，支婁迦讖譯經使用"云何"最多的是方式情狀疑問句，這類疑問句共129例，使用"云何"的共計62例，佔48%，但與一卷本《般舟三昧經》71%的使用比例相比，還是差別很大的。

盧烈紅（2005）指出："魏晉南北朝時期'云何'得到了很大的發展，達到了它的鼎盛期，是當時最具活力的'何'系疑問代詞。"一卷本《般舟三昧經》"云何"的使用頻率如此之高，更像是魏晉南北朝時期的譯經。

表7-1

譯經	使用"云何"的特指問句	特指問句總數	百分比
一卷本《般舟三昧經》	35	49	71%
安世高譯經	10	640	1.6%
《法鏡經》	7	75	9.3%
支婁迦讖譯經	94	1079	8.7%
《成具光明定意經》	2	30	6.7%
《修行本起經》	7	76	9.2%
《中本起經》	6	130	4.6%
《五陰譬喻經》	0	10	0%
《轉法輪經》	0	6	0%
《伅真陀羅所問如來三昧經》	57	234	24.3%

上面我們考察了一卷本《般舟三昧經》的詞彙和語法，這些語言現象表明，一卷本《般舟三昧經》極有可能是西晉以後的一部譯經，不可能是支婁迦讖的譯經。

三、三卷本《般舟三昧經》譯者及翻譯年代蠡測

汪維輝（2007）考察了經録後指出："支讖曾翻譯過《般舟三昧經》是沒有疑問的，而且翻譯的時間、地點和合作者都有明確的記載。……可是現

存的兩種《般舟三昧經》究竟何者爲支讖所譯，卻成了聚訟不息的問題，至今沒有定論。"

筆者在考察一卷本《般舟三昧經》時，發現5條詞語在三卷本《般舟三昧經》亦有用例，但卻不見於支婁迦讖其他譯經和東漢其他佛經；還有3條詞語僅見於三卷本《般舟三昧經》，但卻不見於東漢譯經。我們對這8條詞語做了考察，以期爲確定三卷本《般舟三昧經》的譯者和翻譯年代提供一些佐證。

（一）佛教詞語

1. 一切魔

一卷本《般舟三昧經》："云何行？得勇猛如師子無所畏，一切魔不能動。"（13/898a）

三卷本《般舟三昧經》卷上："佛黠不從他人待，得善知識計如佛，無有異意，一切在菩薩無有離時，縱一切魔不能動。"（13/904c）

"一切魔"，顧名思義，指所有的魔，見於三國以後的譯經。

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷下："在彼衆塵埃，勇犍莫能勝，降伏一切魔。"（14/530a）

西晉竺法護譯《佛昇忉利天爲母説法經》卷上："其離欲塵魔，忽化陰身魔，棄舍於死魔，降伏諸天魔；蠲除一切魔，則逮成佛道。"（17/788a）

後秦曇摩耶舍譯《樂瓔珞莊嚴方便品經》："若能呵責者，是無有愛語，説於麁惡語，降伏一切魔。"（14/937c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷七十八："是一切魔不能留難菩薩行般若波羅蜜。"（25/612b）

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷六十："時一切魔問使臣言：'汝所作事，如憶念不？'"（17/354c）

2. 三昧力

《廣説佛教語大辭典》"三昧力"條："三昧之力。"（109/a）"三昧"條："[P][S]samādhi 之音寫。或音寫作三摩地或三摩提。或譯作定·正受·等持等。"（108/b）

一卷本《般舟三昧經》："持佛力，三昧力，本功德力，用是三事故得見。"（13/899b）

三卷本《般舟三昧經》卷上："有三事：持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力。用是三事，故得見佛。"（13/905c）

"三昧力"一語，西晉譯經始見其例：

西晉竺法護譯《阿惟越致遮經》卷下："佛言：'承佛威神，緣此經義，得三昧力，逮至無爲。'"（9/222a）

西晉聶道真譯《文殊師利般涅槃經》："於空野澤尼拘樓陀樹下，結加趺坐，入首楞嚴三昧。三昧力故，身諸毛孔，出金色光。"（14/480c）

其後用例頗多：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷六："如是一切諸法門，隨其本性而濟度，一切天人莫能知，是自在勝三昧力。"（9/435b）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十："是時，尊者賓頭盧復以三昧力，在空中倒懸。"（2/648c）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷七："於是妙音菩薩不起于座，身不動搖，而入三昧；以三昧力，於耆闍崛山去法座不遠，化作八萬四千衆寶蓮華。"（9/55b）

北涼曇無讖譯《悲華經》卷一："善男子，彼諸菩薩得專心力，得發起力，得緣力，得願力，得無諍力，得觀一切法力，得諸善根力，得諸三昧力。"（3/168c）

3. 四面阿須倫王

即"四阿修羅王"、"阿修羅王"。《廣説佛教語大辭典》"四阿修羅王"條："指阿修羅（S asura）四王而言。即婆稚（S Balin）·佉羅騫馱（S Kharaskandha）·毗摩質多羅（S Vemacitri）·羅睺（S Rāhu）等阿修羅王（S asurendra）。"（360/a）又"阿修羅王"條："惡鬼王。有四人。S asurendra經有四阿修羅王。婆稚阿修羅王·佉羅騫馱阿修羅王·毗摩質多羅阿修羅王·羅睺阿修羅王，各與若干百千眷屬俱。"（807/a）

三卷本《般舟三昧經》卷上："四面阿須倫王，各與若干阿羞倫民億億百千萬俱，來到佛所。"（13/903a）"阿羞倫"，宋、元、明、知本作"阿須倫"。

該詞其他東漢譯經未見，漢譯佛經中用例很少，有時寫作"四阿須倫

王”，有時寫作“四方阿須倫王”，西晉竺法護譯經 2 見，失譯經 1 見，即：

竺法護譯《正法華經》卷一：“四阿須倫王——最勝阿須倫，欲錦阿須倫，燕居阿須倫，吸氣阿須倫——與無央數百千阿須倫人民俱，來詣佛所，前稽首畢，退坐一面。”（9/63b）

竺法護譯《文殊師利佛土嚴淨經》卷上：“一時佛遊王舍城靈鷲山，與大比丘十萬衆俱……四方阿須倫王，難頭和難龍王、和倫龍王、……皆各稽首，以次就位，悉都專精志願經道、飢虚於法，身口意并加敬歸佛，靖心而聽。”（11/890c）

失譯附東漢録《拔陂菩薩經》：“及四阿須倫王，從無央數阿須倫衆，皆來到佛所，作禮竟，悉住一面。”（13/920b）

4. 白衣菩薩

三卷本《般舟三昧經》卷中：“颰陀和菩薩白佛：‘若有白衣菩薩，居家修道，聞是三昧已，欲學者，欲守者，當云何於法中立，學守是三昧？’佛告颰陀和：‘白衣菩薩，聞是三昧已，欲學守者，當持五戒堅淨潔住。’”（13/910b）

“白衣菩薩”，即下文偈頌所言之“居家菩薩”。可靠的用例見於後秦譯經：

舊題三國支謙譯《惟日雜難經》：“菩薩受莂百劫，嘗一劫作沙門，九十九劫作白衣菩薩。”（17/606b）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷七：“問曰：‘善守菩薩有何殊勝，最在前説？若最大在前，應説遍吉、觀世音、得大勢菩薩等；若最小在前，應説肉身初發意菩薩等。’答曰：‘不以大、不以小，以善守菩薩是王舍城舊人，白衣菩薩中最大。佛在王舍城欲説般若波羅蜜，以是故最在前説。’”（25/111a）

北涼道泰譯《入大乘論》卷下：“問曰：‘若被法服菩薩得禮白衣菩薩不？’”（32/48b）

5. 學士

三卷本《般舟三昧經》卷上：“學士爲以見奉吾，德重精進普不著，增益信明爲菩薩，力學三昧佛所讚。”（13/908b）《廣説佛教語大辭典》“學士”條：“①可能是P bhikkhu的意譯。比丘。”“②學人。”（1554/a）從上

下文看，這裏的“學士”即是“比丘”。

東漢譯經 P bhikkhu 一詞，安世高譯經、支婁迦讖譯經、《修行本起經》、《中本起經》均用“比丘”這個音譯形式，而《法鏡經》用“除饉”、《成具光明定意經》用“除惡”這類意譯形式。“比丘”用例很多，此不贅引。“除饉”、“除惡”之用例列舉如下：

《法鏡經》：“聞如是。一時衆祐遊於聞物國勝氏之樹給孤獨聚園，與大衆除饉千二百五十人俱……”（12/15b）

《成具光明定意經》：“聞如是。一時佛在迦維羅衛國精舍中止，晨朝整服呼語阿難：‘汝請諸明士除惡衆及無著履跡等來，今日當有上問異要。’於是阿難受勅，應時遍宣如來教於四輩人。時有除惡無著履跡衆，凡五千萬人詣如來所，稽首于地，畢而避住。”（15/451b）

遍考東漢譯經，除三卷本《般舟三昧經》外，均未見“學士”一詞。①

“學士”指比丘，較早用例見於三國譯經。② 如：

三國吴支謙譯《大明度經》卷三：“是輩人自亡，不曉明度，復誤他人。學士無見斯人坐起言笑，通好飲食也。”（8/488a）

西晉以後用例漸多，竺法護譯經用例尤爲多見。如：

無羅叉譯《放光般若經》卷四：“何等爲三根？謂學士從白衣至須陀洹五根，是未曾知當知。”（8/25c）

竺法護譯《光讚經》卷七：“何謂異根？其學士者，無有異信信根、精進根、意根、定根、慧根，是謂異根。”（8/194c）

竺法護譯《度世品經》卷六：“大乘學士，諸天龍神。”（10/651a）

東晉十六國沿而用之：

東晉道安《鼻奈耶·序》：“《阿毘曇鼻奈耶》，則三藏備也。天竺學士，罔弗遵焉。”（24/851a）

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅刹所集經》卷上：“於彼拘薩羅國，有一止

① 舊題東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》有一例：“師此汙濁，有是蕩行，曰卿爲大，非學士法，但當正心，聽受慧解。”（4/499c）《雜譬喻經》本章第二節有考辨。

② 三國吴康僧會譯《六度集經》卷五：“梵志喜曰：‘吾兄子來。’便命四隣學士儒生耆德雲集，娛宴歡樂。”（3/26b）這裏“學士”指做學問的人。

住處隱學士，名曰睒，施行十善，功德備具。”（4/116c）

北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷二：“衆多諸學士，由此路生天，求福學仙者，皆從此已北。”（4/13c）

西秦聖堅譯《除恐災患經》：“學士學女，欲令此等，不乏衣食、床臥疾藥。”（17/554a）

南朝齊曇景譯《未曾有因緣經》卷上：“群臣集議，宣令國界諸名學士，普召使集，令共講論。”（17/578a）

（二）習語

1. 聽我說譬喻

一卷本《般舟三昧經》：“佛告颰陀和：‘聽我說譬喻：有人取一佛刹悉碎如塵，取一塵皆復盡破，如一佛刹塵。云何‘是塵數寧多不也?’”（13/900b）

三卷本《般舟三昧經》卷上：“佛告颰陀和：‘聽我說譬喻：譬如颰陀和有人，取一佛刹，悉破碎如塵。其人取此一塵，悉復破盡，如一佛刹塵。都盧悉取一一塵。皆復塵碎盡，如一佛刹塵。云何颰陀和，是塵其數寧多不?’”（13/907c）

支婁迦讖譯經“譬喻”一詞凡 6 例，除上引三卷本《般舟三昧經》例外，還有兩例屬於譯名中的篇名。1 例是《道行般若經》卷五《摩訶般若波羅蜜道行經譬喻品第十二》，另 1 例是三卷本《般舟三昧經》的《譬喻品第四》。

另外 3 例都用在與“聽我說譬喻”類似的表述中：

《阿闍世王經》卷下：“摩訶迦葉復言：‘今若其年，亦復爲大，亦復爲尊，故當在前，願樂在後。今欲說譬喻，唯願聽之。’”（15/399b）

三卷本《般舟三昧經》卷上：“佛告颰陀和：‘我爲汝曹引此譬喻。’”（13/908a）又卷下：“佛告跋陀和：‘是菩薩功德，於是三昧中，四事助歡喜。我於是中說少所譬喻。’”（13/917b）

但這三部譯經都不直接說“聽我說譬喻”。

中古譯經表述“聽我說譬喻”這一意義時，形式比較豐富。如：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十三：“佛告須菩提：‘我當爲汝說譬喻，諸有智之士以譬喻得解。’”（8/91b）

PDG

西晉竺法護譯《文殊師利現寶藏經》卷下："尼揵子且聽，今欲説譬喻。"（14/464a）

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二十六："須菩提！今爲汝説譬喻，智者以譬喻得解。"（8/412c—413a）

後秦鳩摩羅什譯《華手經》卷二："舍利弗，我今當説譬喻以明此義，智者有以譬喻得解。"（16/135a）

南朝宋求那跋陀羅譯《大法鼓經》卷下："今當爲汝更説譬喻。"（9/297a）

"聽我説譬喻"這種習語應該是比較晚形成的。中古譯經共有 4 例，除了兩種《般舟三昧經》外，另 2 例爲：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十四："居士復言：'尊者，聽我説譬喻。過去世時，有群雞依奈林住，有狸侵食。'"（22/425c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十五："比丘報曰：'止！止！檀越勿興斯謗。吾等所以來者，欲覺寤卿一人耳。汝前後以來，費耗財貨，施不值主。檀越若下意者，聽我説譬喻……'"（4/691a）

另外，還有"聽説譬喻"一語：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十八："爾時國王即却頭覆，'沙門速爲我説法。'比丘報曰：'如來至真等正覺亦説此教，不得爲瞋恚者説法。王今瞋恚，何由得説法？王當正意聽説譬喻。'"（4/708a）

可見，"譬喻"、"説譬喻"等語支婁迦讖譯經已見，但"聽我説譬喻"則不會是東漢譯經的習語。

2. 助其歡喜/助歡喜

一卷本《般舟三昧經》："佛言：'善哉，颰陀和。我助其歡喜，過去當來今現在佛皆助歡喜。'"（13/901a）

三卷本《般舟三昧經》卷下："佛告跋陀和：'是菩薩持有四事，於是三昧中助其歡喜，過去佛時持是三昧助歡喜，學是經者自致阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛。'"（13/917b）

助其歡喜/助歡喜，亦作"助喜"，朱慶之（1997）解釋爲："指佛教所謂的七種最上供養之一，即當得知他人依照佛法做了事情或在修行佛法方面取得成功時，自己一起高興。佛教認爲這樣既可以鼓勵他人在正確的道路上

再上層樓，更可使自己獲得大福。”東漢譯經表達這個意義，不用“助其歡喜”，使用的是如下形式：

《道行般若經》卷四：“佛語舍利弗：‘是善男子、善女人深入般若波羅蜜者，於是中自解出一一深法以爲經卷。何以故？舍利弗！其有如阿耨多羅三耶三菩教者，便能教一切人，勸助之爲説法，皆令歡喜學佛道。是善男子、善女人自復學是法，用是故，所生處轉得六波羅蜜。’”（8/446c）

三國譯經有“勸助其喜”、“勸助歡喜”、“助之歡喜”、“助喜”等形式。如：

吴支謙譯《大明度經》卷五：“復問佛：‘新發意闓士隨次第上至不退轉，至一生補處。人勸助其喜，得何等福？’佛言：‘須彌山尚可稱知；阿閦浮闓士行人，勸助歡喜，其福無極。一佛界中海水，取一髮破爲百分，從中取一分以取水，水盡可知幾渧；不退轉闓士行，勸助歡喜，其福不可量稱數。一佛刹虚空，持一斛半斛一斗半斗一升半升，可量知幾所；此勸助福，不可極。’”（8/501a—501b）

吴支謙譯《阿難四事經》：“帝王臣民，視此輩人，天龍鬼神無不擁護、助之歡喜者也。”（14/757c）

吴康僧會譯《六度集經》卷六：“天帝覩婦高行，發願無雙，助喜歎善，爲興風雨，住其舟行明日乃臻。”（3/38b）

西晉譯經也使用“勸助歡喜”，但也使用比較複雜的形式。如：

竺法護譯《正法華經》卷六：“若族姓子、族姓女，假使能持一頌，勸助歡喜，聞經卷名，若得聞名則當覺是，將來世尊展轉相謂，族姓子、族姓女，來世便爲如來至真等正覺。”（9/100b—c）

無羅叉譯《放光般若經》卷十三：“復次，須菩提！菩薩欲發阿耨多羅三耶三菩者，當善於智求。須菩提！若有菩薩習行六波羅蜜者，壽如恒邊沙劫，勸助過去當來現在諸佛及僧所作功德，代其歡喜。持是歡喜，持作阿耨多羅三耶三菩。其功德寧多不？”（8/90b）

但“助其歡喜”這個形式，東晉以前可靠譯經的用例只有1例，失譯經中多見其例：

舊題東漢安世高譯《舍利弗悔過經》：“若施凡夫及貧窮者，下至禽獸慈哀者，某等勸其作善，助其歡喜。”（24/1090c）又：“諸過去佛所可過度

人民得泥洹者，某等皆助其歡喜。"（24/1090c）該經"助其歡喜"共出現6例。

舊題東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》："帝釋諸天，應來慰問，於是天帝、諸天人皆下作禮，助其歡喜。"（4/500a）

舊題西晉聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》："是則菩薩慧，若善男子善女人有是功德者，願樂助其歡喜。"（14/667c）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十："復有二法令人富貴。云何爲二法？若見人與他物時助其歡喜，己好布施。"（2/595a）

東晉以後仍有用例。如：

唐義浄譯《根本説一切有部毘奈耶》卷三十三："彼乞食者便作是念：我今宜往大德鄔陀夷所，助其歡喜。"（23/807c）

"助歡喜"這個形式中古譯經用例不多，見於魏晉以後。如：

舊題三國吴康僧會譯《舊雜譬喻經》卷下："釋迦文佛亦復如是，於此世界照燿十方，虚空神天一切充滿，八維上下無空缺處，皆助歡喜讚善稱嘆，三界諸菩薩皆得應蒙。"（4/521c）

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅剎所集經》卷下："復有助歡喜者，如來百歲涅槃後，毘闍耶蜜多羅，當出現於世。"（4/145a）

北涼曇無讖譯《優婆塞戒經》卷四："善男子！天下之人誰有貧窮當無身者？如其有身見他作福，身應往，助歡喜無厭。"（24/1056a）

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷二十七："復教他人，令助歡喜。"（17/154c）

3. 量詞"頭"

一卷本《般舟三昧經》："佛言：'其人不知是珠而言，其價能與一頭牛等不？寧可貿一頭牛與我者善，不肯者休。'"（13/900b）

三卷本《般舟三昧經》卷上："佛言：'其人殊不曉其價，反形是摩尼珠言：其價能與一頭牛等不？寧可貿一頭牛，想是不復過此。與我者善，不肯者已。'"（13/907b）

但從中古譯經看，"頭"量詞的用法到魏晉以後才比較常見。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一："（瓶沙王）叉手白佛言：'大可怪，世尊。一頭牸牛，而殺三人。將有變故？願聞其意。'"（4/582b）

西晉竺法護譯《生經》卷五："師言：'學當有善知識。昔有驢一頭，其主恒令與馬相隨。'"（3/108a）"頭"，宋元明三本作"匹"。

失譯附東晉録《菩薩本行經》卷中："駿馬一疋，亦金銀絞絡；牛一頭，亦金銀絞絡。"（3/114b）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷五十："若得豬一頭，美酒滿一瓶，盛持甌一枚，人數數持與。若得如是者，當復何所憂。"（2/372c）

又舊題東漢安世高譯《罵意經》："殺有九輩，罪有輕重。寧殺千頭蟻，不殺一頭蠅。"（17/530c）此句"頭"不僅做"牛"的量詞，亦是"蟻"的量詞，應當不是安世高的譯經。

上面這些詞語顯示，三卷本《般舟三昧經》更像是西晉以後的一部譯經。該經是否爲東漢支婁迦讖所譯，確實是很值得懷疑的。但是正如汪維輝（2007）所言，從語言的角度考辨佛經的翻譯年代，"這種方法從總體上說是可行的，因爲每位譯者都會有自己的語言特點和用詞習慣。但由於漢譯佛經本身的複雜性，研究中也碰到不少困難，主要有兩點：一是語言差異的偶然性，二是譯者內部風格的不一致。"上文只是提供一些證據供大家參考。

小結：從詞彙、語法等現象來看，一卷本《般舟三昧經》和三卷本《般舟三昧經》這兩部經與可靠的支婁迦讖譯經以及東漢佛經是有差異的。但其譯者及翻譯年代的確定還有待進一步考察，本節只是爲判定這兩部經是否爲支婁迦讖所譯提供一些語言上的證據。

第二節 《雜譬喻經》考辨[①]

舊題支婁迦讖譯《雜譬喻經》一卷，《大正藏》編號爲 No. 204。南朝梁僧祐《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録》著録爲失譯[②]，可見該經的翻譯年代應當不早於東晉，不晚於南朝梁。[③] 至隋費長房《歷代三寶

① 本節得到汪維輝先生主持的學術沙龍諸位師生的指教，謹致謝忱。

② 僧祐《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録第一》："《雜譬喻經》一卷（凡十一事……尋此衆本，多出大經，時失譯名……）……右八百四十六部，凡八百九十五卷。新集所得，今並有其本，悉在經藏。"（175 頁）

③ 該卷收録僧祐所見、但未見於東晉道安《綜理衆經目録》的失譯經。

PDG

記》乃誤題爲支婁迦讖譯[1]。

孫昌武（2005：247）認爲："現存漢譯五部'譬喻'經典，其中題爲吴康僧會所出《舊雜譬喻經》、題爲支婁迦讖所出《雜譬喻經》在《祐録》（《出三藏記集》）均著録爲'失譯'。從譯風和譯語看，確實不像出於康僧會或支婁迦讖之手。另一種失譯《雜譬喻經》，被附於《後漢録》。這三部經雖然譯者不明，但根據内容和表現形式可以確定是魏、晉以前的早期經典。"下面從詞彙和語法兩方面對這部經的翻譯年代進行考辨。

一、詞彙部分

（一）佛教詞語

一卷本《雜譬喻經》有 8 個佛教詞語，有的見於東漢晚期譯經，不見於支婁迦讖譯經；有的三國甚至西晉以後譯經始見。

1. 見於東漢晚期譯經，不見於支婁迦讖譯經

（1）應真

《廣説佛教語大辭典》"應真"條："①值得尊敬的人。被尊敬的人。被崇拜的人。阿羅漢。四果的第四。"（1601/a）是"阿羅漢"的舊譯。

《雜譬喻經》："昔有比丘聰明智慧，時病危頓，弟子問曰：'成應真未?'答曰：'未得。'"（4/499b）又："復得道跡，一得應真，師爲設賓，便還本國。"（4/499c）又："有一人作沙門，自誓言：'當經行仿佯，不得應真，終不臥息。'"（4/500a）本經"應真"凡 8 例。

支婁迦讖譯經常用"阿羅漢"，有時也用"羅漢"，未見"應真"一名。如：

《道行般若經》卷一："如是諸弟子聞法，悉具足疾成阿羅漢。"（8/430a）

《遺日摩尼寶經》："有羅漢數千巨億萬人，不在佛計中，無一菩薩；佛

---

① 隋費長房《歷代三寶記》卷四："雜譬喻經一卷（凡十一事。祐録云失譯。今檢見别録故載之）……右二十一部，合六十三卷。月支國沙門支婁迦讖，亦直云支婁迦讖，桓靈帝世建和歲至中平年於洛陽譯。河南清信士孟福張蓮等筆受。"（49/53a）可見，認爲失譯一卷本《雜譬喻經》是支婁迦讖所譯，乃費長房之誤。吕澂（1980：73）："0891　雜譬喻經　1 卷。失譯〔祐〕。後誤支婁迦讖譯〔開〕。"其實誤題始自費長房《歷代三寶記》，不是《開元釋教録》。

雖有爾所，羅漢不具足爲佛子也。”(12/191b)

可靠的東漢譯經中，僅《中本起經》有“應真”的用例：

《中本起經》卷上：“佛皆受戒，道現正諦，皆得應真。”(4/149c) 又卷下：“爾時大愛道便受大戒，爲比丘尼，奉行法律，遂得應真。”(4/159a)

之後三國、西晉譯經多見用例：

三國吳支謙譯《齋經》：“有得不還受不還證者，有得應真受應真證者。”(1/911b)

三國吳康僧會譯《六度集經》卷四：“學道之志當如佛行也，欲獲緣一覺應真滅度者，取之可得。”(3/21a)

西晉竺法護譯《鴦掘摩經》：“稱舉淨德，所作已辦，解名色本，即得應真。”(2/509b)

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三：“隨止觀在於佛前，逮得應真。”(4/601b)

東晉十六國、南北朝以後，用例更多，不備舉。

(2) 真人

《廣説佛教語大辭典》“真人”條：“證悟真理的人。①阿羅漢。修行完成的人。覺悟的人。”是“阿羅漢”的異譯。(974/b)

《雜譬喻經》：“和上告白：‘已得頻來，二果未通。’問之：‘已得頻來，礙何等事不至真人?’”(4/499b) 按：“頻來”，《廣説佛教語大辭典》釋爲：“一來(S sakṛdāgāmin)之古譯。”(1590/a)①

支婁迦讖譯經用“羅漢”、“阿羅漢”，不用“真人”②，見上文“應真”

① 《廣説佛教語大辭典》“一來”條：“尚當於欲界（人間或天界）受生一次之聖者。一度往來之境地。尚須自人間受生一次方可入涅槃者。小乘佛教謂修行至阿羅漢位的四果之一。”(14/a)

② 支婁迦讖譯經有“真人”一例，指“佛”：《阿閦佛國經》卷上：“佛言：‘舍利弗！譬如欝單越天下人民無有王治；如是，舍利弗！阿閦如來無所著等正覺佛剎無有王，但有阿閦如來天中天法王。譬如忉利天帝釋於坐這發念，諸天便來受其教。舍利弗！是爲阿閦如來佛剎之善快。’其剎人民不從婬欲之事，所以者何？用是阿閦如來真人法御天中天所致。”(11/756a) 從這一句的上下文來看，此處的“真人”指“佛”。《廣説佛教語大辭典》“真人”條：“③優秀的修行者。佛陀。佛。”(975/a)

條。"真人"見於東漢晚期譯經[1]，如：

《修行本起經》卷下："蓋聞沙門之爲道也，捨家妻子，捐棄愛欲，斷絶六情，守戒無爲，得一心者，則萬邪滅矣。一心之道，謂之羅漢，羅漢者，真人也。"（3/467b）

《中本起經》卷下："白浄王太子，入山六年，道成號佛。……所從弟子，名比丘僧，居静正身，修德履道，忽榮棄利，義曰真人，凡有一千二百五十人俱。"（4/156a）

另外，舊題安世高譯《迦葉結經》："時無數千阿羅漢等悉般泥洹。天住虚空，白大迦葉：'今真人等以滅度安。'"（49/4b）

2. 始見於三國譯經

（1）魔波旬

魔王。《漢語大詞典》"魔"的首義是："梵文音譯，'魔羅'的略稱。佛教把一切擾亂身心，破壞行善者和一切妨礙修行的心理活動均稱作'魔'。"又"魔王"："1. 魔界之王，鬼之首領。佛教用以稱欲界第六天他自在天之主波旬。"[2]《廣説佛教語大辭典》"魔波旬"條："[S]Māra Pāpīyas之音寫。罪孽深重之惡魔。斷人善根及慧命者。"（1718/a）"波旬"條："[S]Pāpīyas之主格，陽性單數[S]Pāpīyān之音寫。邪惡者之意。惡魔之呼稱。魔王，心有惡意者。誘人作惡者。常寫成魔波旬，但魔的原文是[P][S]māra，殺害者，斷命者之意。"（740/a）

《雜譬喻經》："時魔波旬見其精進，便化作水牛，在比丘前鳴鼻角目，以欲觸之。"（4/500b）

東漢支婁迦讖譯佛經只有"魔"、"弊魔"、"衆魔"、"（諸）魔官屬（人）"等，"弊魔"尤爲多見。如：

《道行般若經》卷七："弊魔往到是菩薩摩訶薩前住。"（8/460a）又："是弊魔便復作是語。"（8/460b）又："爾時弊魔當往教行遠離法語'言：'若當於獨處止……'"（8/461a）

---

① 需要説明的是，東漢晚期譯經"真人"也可指"佛"，如：《中本起經》卷上："迦葉弟子，直起瞻候，見佛光明，謂是龍火，舉聲悲呼：'可惜真人，竟被龍殃。'"（4/150b）

② 均見《漢語大詞典》第十二册473頁。

又卷七："是比丘爲魔所迷。"（8/460c）

又卷八："菩薩摩訶薩作是學，魔及魔官屬不能中道壞。"（8/464c）

又卷八："魔官屬人聞是不助歡欣者，從魔天上來下。"（8/466a）

又卷十："諸魔官屬無不降伏。"（8/478a）

《阿闍世王經》卷上："菩薩心以如空者，乃伏衆魔，便能爲佛。"（15/392a）又卷下："菩薩以逮得陀鄰尼者，坐於佛樹，降伏衆魔。故曰陀鄰尼。"（15/397c）

晚期東漢譯經亦有"魔官屬"的用例，也產生了"魔王"、"天魔"、"魔天王"等詞語，分别舉例如下：

《修行本起經》卷上："戒力定慧力，降伏魔官屬。"（3/462b）又卷下："菩薩心自念言：'今當降魔官屬。'即放眉間毫相光明。"（3/470c）

又《修行本起經》卷上："太子止言：'此非爲人，大力魔王耳。'"（3/466a）又卷下："魔王便前説偈問言。"（3/471a）

又《修行本起經》卷下："天魔圍繞不以驚。"（3/471a）又《中本起經》卷下："天魔迷惑，耽荒五欲。"（4/163a）又："人不得作第六魔天王，女人不得作第七天梵天王。夫此五處者，皆丈夫得爲之耳。丈夫得於天下作佛，得作轉輪聖王，得作天帝釋，得作魔天王，得作梵天王。"（4/159b）

而"魔"、"天魔"、"弊魔"、"魔王"等與"波旬"連用，據筆者調查，較早的用例，除了失譯經外，當在三國。如：

舊題東漢安世高譯《迦葉結經》："阿難答曰：'唯尊者，時魔波旬撓擾我意故，不從佛求哀耳。'"（49/6a）

失譯附東漢録《魔嬈亂經》："彼時魔波旬自化其身令微小，入尊者目乾連腹中。"（1/864b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷五："天魔波旬及諸邪見一切外道，長夜惡邪，執著邪論，殘滅正法，毀佛法僧。"（3/153c）"天魔波旬"，《廣説佛教語大辭典》釋爲："魔王波旬也。天魔是住於欲界最上位'他化自在天'之惡魔。常斷人真實知慧，使人造惡業也。波旬（S Pāpīyas）譯作殺者或惡者，是天魔之名。"（282/a）

以上三部佛經，均不是可靠的東漢佛經。

三國吳支謙譯《維摩詰經》卷上："天魔波旬，從玉女萬二千，狀如帝

釋。鼓樂弦歌，來詣我室，稽首我足。”（14/524b）

西晉以後用例漸多：

西晉竺法護譯《光讚經》卷四：“於是弊魔波旬化作佛像，而即往詣菩薩摩訶薩所。”（8/177a）

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十三：“有如是相者，彼魔波旬不能壞菩薩，令不至阿耨多羅三耶三菩。”（8/88a）

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷十三：“於是世尊而作是念：此魔波旬來到我所，欲相嬈亂。”（1/511b）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷三：“又告比丘：‘吾今所以誡汝者何？天魔波旬向來請我，佛意無欲，可般泥洹。’”（1/17a）

（2）五毒

《雜譬喻經》：“世無五毒人，其肉中作湯，服此便得差。何等爲五毒？一者無貪婬心，二者無瞋恚心，三者無愚癡心，四者無妬嫉心，五者無剋虐心。”（4/500b）

“貪婬”、“瞋恚”、“愚癡”，乃佛教所謂之“三毒”，見本書第五章第一節“婬怒癡”條。

佛經有“妬嫉”與“瞋恚”或“愚癡”並用之例：

《般舟三昧經》卷中：“當謙敬，不當嫉妬，不得瞋恚，去自貢高，去自貴大。”又：“比丘尼行恭敬，不妬嫉離瞋恚，除憍慢去自大。”（13/910a）

舊題三國吴支謙譯《長者音悦經》：“不蘭迦葉，懷此愚癡妬嫉之意，而往稽首，問訊如來。”（14/808c）

西晉竺法護譯《光讚經》卷八：“菩薩功德巍巍，無有等侣、無正無邪，亦不於欲、亦不離欲，亦不瞋恚、不離瞋恚，亦不愚癡、不離愚癡，不得憍慢、不離憍慢，不得貪慳妬嫉、亦無所離，不得善法惡法，不得有常無常，不得苦樂，不得我不我，欲界、色界、無色界亦不可得，不度欲界、不度色界、不度無色界。”（8/203c）

至於“剋虐”，僅《雜譬喻經》這一例。

但綜觀佛教經典，“貪婬”、“瞋恚”、“愚癡”與“妬嫉”、“剋虐”并稱“五毒”，僅《雜譬喻經》此例而已。

而“五毒”一名，有數義。東漢可靠譯經未見，見於失譯經：

舊題東漢安世高譯《處處經》：“比丘報言：‘我在地獄中時，五毒極痛。’”（17/527a）

舊題東漢安世高譯《罵意經》：“後壽終於惡道中，暮夜以五樂樂之至明，復以五毒治之。”（17/530c）

較早用例當在三國、西晉：

三國吳支謙譯《八師經》：“或爲王法，收繫著獄，拷掠榜笞，五毒並至。”（14/965a）

西晉竺法護譯《生經》卷一：“答曰：‘當斷其手足，截其耳鼻，斷頭斬腰，五毒治之。’”（3/77c）

西晉竺法護譯《修行道地經》卷三：“卿爲前？後？劫盜誰物？家居所在？盜何所藏？與誰同伴？魁師黨部耶？五毒治之，氣絶復蘇。”（15/199b）

前秦曇摩難提譯《阿育王息壞目因緣經》：“不聽使出，將至鑊所，欲加五毒。”（50/178c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十：“彼得勝者捉不如者，剥脱衣裳，五毒加形，痛不可忍。”（4/665b）

綜觀以上各例，“五毒”當指五種煎熬、五種刑罰，與本經不同。而且“五毒”一詞用例均見於魏晉以後譯經。

3. 見於西晉以後譯經

（1）果證

《廣説佛教語大辭典》“果證”條：“果報之悟。依修行之因而得之悟果。開悟。又名證果。”（736/b）

《雜譬喻經》：“師曰：‘已成真人。’弟子禮曰：‘咄叱之頃，已成果證。’”（4/499b）又：“即具根力，三十七品；行合經法，成道果證。”（4/501c）

“果證”一詞較早的是西晉譯經用例：

舊題東漢支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》卷一：“我作佛時，令八方上下無數佛國諸天人民蠕動之類，令得緣一覺果證弟子坐禪一心。”（12/281b）

舊題三國吳支謙譯《撰集百緣經》卷四："皆由彼時出家持戒，今得值我，獲道果證。"（4/221b）

這兩部經不是可靠的東漢三國譯經。

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一："數息相隨，止觀還淨，獲道果證，成阿羅漢。"（4/584b）

東晉十六國、南北朝用例更多：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷四十七："其有衆生能行善者，及衆賢聖諸菩薩等，若向正道若得果證，皆悉防衛而守護之。"（9/696a）

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷十八："我今學一切種智時，非是得須陀洹果證，乃至阿羅漢果辟支佛道證時。"（8/350b）

南朝齊曇摩伽陀耶舍譯《無量義經》："或令得菩薩，諸地諸忍，或得緣覺羅漢，四道果證。"（9/389a）

北魏毘目智仙共瞿曇般若流支譯《聖善住意天子所問經》卷二："煩惱染淨，獲得果證，分别秉作。"（12/127c）

（2）最上座

《雜譬喻經》："最上座道人，博綜群籍，探古達今，得應真。"（4/501a）

"最上座"，指地位最高的僧人，較早見於東晉譯經：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十六："令一切衆生得安樂座，離生死苦，令一切衆生得最上座。"（9/501a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷五十四："毘舍離有長老，字一切去，是閻浮提中最上座。"（22/970c）

南北朝以降沿而用之：

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷二十七："佛言：'聽上座八人相待，餘人隨意；有一住處，舍利弗最上座，羅睺羅最下座。'"（22/179b）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷三十四："於未來世，當得值遇釋迦如來；教法之中，得出家者，願我老大，成最上座。"（3/814a）

（二）音譯地名

《雜譬喻經》"罽賓國"、"拘睒尼國"兩個音譯地名見於西晉以後譯經。

1. 罽賓國

《雜譬喻經》："昔罽賓國有一菩薩，始生墮地，地有大動，父母皆驚。"（4/499c）

罽賓國，爲漢朝時的西域國名，又作凜賓國、劫賓國、羯賓國等。

中古譯經，除了失譯附東漢録經外，可靠的東漢、三國、西晉譯經都未見這一國名，東晉譯經始見。如：

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷下："昔罽賓國中有一比丘，廣訓門徒，數百餘人。"（4/506a）

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷三："世尊復告阿難：'我百年後，有比丘名摩田地，當安佛法於罽賓國。此罽賓國，多饒房舍臥具，坐禪第一。'"（50/112a）

東晉十六國、南北朝用例漸多：

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十五："我昔曾聞：罽賓國人，夫婦共在草敷上臥，於天欲明，善思覺生。"（4/341c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十五："昔罽賓國拘秀那羅村，時有一人，好事諂僞姦者。"（4/690c）

南朝宋求那跋陀羅譯《央掘魔羅經》卷四："四十億衆生，作一闡提；罽賓國中，有我餘法。"（2/541c）

2. 拘睒尼國

《雜譬喻經》："復有一人，在拘睒尼國，亦作沙門。在山石室峻險，卒無能得往來者。"（4/500b）

"拘睒尼國"除本例外，僅見於西晉譯經1例：

法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一："昔佛在拘睒尼國美音精舍，與諸四輩，廣說大法。"（4/578c）

比較多的是"拘睒彌國"，據南朝梁寶唱等《經律異相》卷三引《十二遊經》："拘睒彌國，在迦維羅衛國之西南千二百里。"（53/10b）如：

舊題東漢安世高譯《㮈女祇域因緣經》："爾時拘睒彌國有長者子，輪

上嬉戲。”（14/898c）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十二：“爾時世尊告優波離：‘汝往詣拘睒彌國，如法如律，滅此諍事。’”（22/327c）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷十：“佛在拘睒彌國，爾時長老闡那犯可悔過罪。”（23/74b）“拘睒彌國”，宋、元、明、宮四本作“俱舍彌國”。《十誦律》凡四卷5例“拘睒彌國”，均有異文作“俱舍彌國”。

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十八：“爾時拘睒彌國有二弟子：一者羅漢，二者破戒。”（12/473c）

三國佛經有“拘夷那竭國”的用例：

吴支謙譯《阿難四事經》：“聞如是：一時佛在拘夷那竭國，欲滅度時，阿難白佛言……”（14/756c）

吴支謙譯《四願經》：“聞如是：一時佛在拘夷那竭國，與五百比丘僧，坐於尼延樹下，爲數千萬人説法。”（17/536b）

還有“拘耶尼國”這個形式：

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷五十三：“問：‘拘耶尼國用何時應食？’答：‘若此間宿，用此間時；若彼間宿，用彼間時。餘二方亦如是。’問：‘拘耶尼國殘宿食，應食不？’答言：‘不得。’”（23/394b）

總之，“拘夷那竭國”、“拘睒尼國”、“拘耶尼國”、“拘睒彌國”均爲國名，東漢、三國譯經未見用例，這部《雜譬喻經》的“拘睒尼國”，可靠用例最早見於西晉譯經。①

---

①　需要説明的是：作爲地名，東漢佛經有“拘耶尼”、“俱耶匿”，但並非用作國名，如：《兜沙經》：“佛放光明，先從足下出，照一佛界中。極明，現十億閻浮利天南，十億大海，十億須彌山，十億遮加惒山，十億弗於逮天東，十億俱耶匿天西，十億欝單曰天北。”（10/446a）《中本起經》卷上：“佛西適拘耶尼，取阿摩勒果，滿鉢而還。迦葉未至，已坐其床。”（4/150c）三國佛經亦有“拘耶尼”，如：吴康僧會譯《六度集經》卷四：“吾有拘耶尼一天下，地縱廣三十二萬里，黎庶熾盛，五穀豐沃，比門巨富，世所稀有。”（3/21c）吴支謙譯《太子瑞應本起經》卷下：“迦葉適去，佛西到拘耶尼界上數千億里，取阿摩勒果，盛滿鉢還，先迦葉歸，坐其床上。”（3/481c）吴支謙譯《菩薩本業經》：“是時佛放足下相輪光明，悉照佛界諸小國土。一小國土者，一須彌山，日月運繞，照四天下，東弗于逮，南閻浮提，西拘耶尼，北欝單越。四周大海，鐵垣圍表。上有二十八天，如此者爲一小國土。”（10/447a）以上例句的“拘耶尼”、“俱耶匿”，乃佛教傳説中西方之大洲名，不是國名。

（三）普通詞語

1. 見於東漢晚期譯經，不見於支婁迦讖譯經

（1）大勢

《雜譬喻經》："昔者兄弟二人居，大勢富貴，資財無量。"（4/501b）

大勢，權勢大，力量強。支婁迦讖譯經未見"大勢"一詞，較早用例見於東漢晚期譯經，但多用作菩薩以及神名：

《成具光明定意經》："於時十二天神王，及四天王大勢龍王，承佛告教。"（15/452a）又："所領國土，各各有號有名，幢節布燿王，次名大光遍顯，次名大勢伏惡，次名猛盛威德，次名流水净音。"（15/455c）

西晉以來，"大勢"可以用作形容詞，表示"權勢大"、"力量強"，如：

西晉竺法護譯《佛五百弟子自説本起經》："在天上人間，顔色好端正，世世所生處，所住大勢尊。"（4/199b）"勢"，聖本作"勢"。"大勢尊"，權勢大，地位尊貴。

西晉竺法護譯《賢劫經》卷三："所行羸劣，次第順力，建立大勢，是曰持戒。"（14/22c）

也作"大勢力"。如：

西晉竺法護譯《普曜經》卷六："今日菩薩總以大勢力攝取波旬令自然羸，二。"（3/520b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十二："時牧牛人便作是念：此比丘有大勢力，能作不饒益事。"（22/487b）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷一："彼阿修羅有大勢力，好爲惡事。"（4/257b）

與本經此例相似的用例有：

西晉竺法護譯《等集衆德三昧經》卷中："於彼世時，有善財大勢、貴姓極富梵志。"（12/981c）"勢"，元、明二本作"勢"。

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅刹所集經》卷下："如是閻摩竭國界五地大神，於羅閱城而止，大勢羅他擁護人民。"（4/135c）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷五十八："爾時童子摩訶那摩作如是念：今於釋種諸童子中，有大勢者，悉各家别一人出家。"（3/920c）

總之，"大勢"一詞早期用作菩薩名、神名，見於東漢晚期譯經；三

國、西晉以降，除了人名、菩薩名外，還可以作形容詞用，其使用年代都在西晉以後。

"大勢"中土文獻較早用例爲：《吕氏春秋・尊師》："有大勢可以爲天下正矣。"陳奇猷《校釋》引范耕研曰："言有大位者可以爲天下君長矣。"（1209頁）《晉書・平原王榦傳》："榦獨懷百錢，見冏出之，曰：'趙王逆亂，汝能義舉，是汝之功，今以百錢賀汝。雖然，大勢難居，不可不慎。'"（1120頁）

2. 始見於三國譯經

（1）火葬

《廣説佛教語大辭典》"火葬"條："葬儀法的一種。焚燒死者遺體，埋葬其遺骨也。"（314/b）

《雜譬喻經》："昔有賢者，奉法精進，得病奄亡。妻子嗥戀，無聊有生，火葬收骨，埋去既訖。"（4/499c）

東漢佛經没有關於埋葬方式的描寫。"火葬"一詞三國始見，中古時期佛典文獻用例無多，僅見以下數例：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷五："停屍三日，令曰：'有能活太子者，分國而治。'載之山間，當火葬之。"（3/28b）"火"，元、明二本作"大"。

南朝梁寶唱等《經律異相》卷四引《灌頂經》："我此國土，有水葬火葬，塔塚之葬。"（53/17c）

唐道世《法苑珠林》卷九十七引《四分律》："如來輪王二人悉火葬，餘人通前。"（53/999b）

"火葬"中土文獻較早用例爲：《南史・夷貊傳上・扶南》："死者有四葬……火葬則焚爲灰燼。"（1954頁）《大唐西域記》卷二《印度總述》："送終殯葬，其儀有三：一曰火葬，積薪焚燎；二曰水葬，沈流漂散；三曰野葬，棄林飤[①]獸。"（208頁）

（2）困劣

《雜譬喻經》："快心恣意，不信兄語，違戾聖教，抵突自用，故墮牛中，疲

① 《大唐西域記》"飤"字下注：《宋本》、《資福本》、《磧砂藏》、《明南本》、《徑山本》"飤"作"飼"。

頓困劣，悔當何逮。”（4/501c）又：“事狀如是，本是我弟，不信三尊，背真向僞，慳妒自恣，貪求不施，墮牛中，羸瘦困劣，甚可滑傷。”（4/501c）

“困劣”：羸弱。“困”乃“（病）重；（病）危”義，“困”、“劣”同義連文[①]。而支婁迦讖譯經“困”義爲“艱難、窘迫”。如：

《道行般若經》卷三：“其困苦者悉安隱之。”（8/440b）又卷七：“如是餘變化大勤苦者，多困窮者，饑者渴者，都以厄難。”（8/459b）又卷九：“困厄苦者悉護視。”（8/469b）

東漢晚期譯經“困”有“疲倦”義，但未見“困”、“劣”連用：

《中本起經》卷上：“我等勤苦，室家離別。登山越領，困苦疲極。”（4/148a）

“困”、“劣”同義連用，始見於三國譯經：

三國吴支謙譯《賴吒和羅經》：“賴吒和羅言：‘王曾被病，困劣著床時不？’”（1/871b）

兩晉、南北朝用例漸多。如：

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷二：“汝昔在世間時，爲不見人男女病？困劣著床，惡露自出。”（1/286a）

西晉竺法護譯《生經》卷一：“因便佯病，困劣著床。”（3/76c）

西晉竺法護譯《正法華經》卷三：“自命其子而告之曰：‘吾今困劣，宜承洪軌。’”（9/80c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷六：“國有孤老，當拯給之，貧窮困劣，有來取者，慎勿違逆。”（1/39c）

“困劣”中土文獻較早用例爲：《論衡·氣壽》：“虛居困劣，短氣而死。”（28頁）《後漢書·東海恭王彊傳》：“臣彊困劣，言不能盡意。”（1424頁）

（3）嫌恨

《雜譬喻經》：“兄專行學，諮受經道，不預家計。其弟見兄不親家事，恒嫌恨之。”（4/501b）

“嫌恨”：惱怒，怨恨。東漢譯經未見此詞，用“～恨”系列詞語如下：

① 參見汪維輝（1994）；汪維輝（2006）。

PDG

《道行般若經》卷八：“是菩薩罵以隨心所念，轉懷怨恨。”（8/464b）又：“若有菩薩，若罵詈，瞋恨自念。”（8/464b）

《阿閦佛國經》卷上：“意無瞋怒，亦無恚恨也。”（11/752b）

《中本起經》卷上：“尼揵懟恨，即日恚去。”（4/153b）

同時，“嫌”在東漢譯經中用例也很少，筆者僅檢得如下幾例：

《法鏡經》：“恒爲人所嫌疑。”（12/17b）

《成具光明定意經》：“汝語善明：使還供設，盡汝所有。佛當與大衆一切皆往。勿嫌不辦。”（15/452a）

《般舟三昧經》卷中：“誦是三昧得如是，怨讎嫌隙莫能當。”（13/913b）

前兩例“嫌”，義爲“疑惑”；最後一例，“嫌”乃“怨恨”義。

而“嫌恨”，三國以降譯經始見：

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》：“善大丈夫，今向汝悔，勿生嫌恨。我當如是勤行精進，滿足一切衆生所願。”（11/475c）又：“在家嫌恨，出家寂恨。”（11/476c）

東晉十六國以後用例更多。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十七：“以歡喜心，不壞心，無嫌恨心。”（9/509a）

前涼支施侖譯《須賴經》：“如於己之慈，于衆生所然，終不懷嫌恨，犯者不校問。”（12/62c）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷九：“嫌恨如屠枷，瞋乃是恐怖，輕賤之屋宅，醜陋之種子。”（4/304c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三：“所謂財施者，一人足充，二者嫌恨。”（4/735c）

北齊那連提耶舍譯《大悲經》卷一：“無上大施主，最勝施主，心無嫌恨者，得大禪定者。”（12/950a）

“嫌恨”中土文獻的較早用例有①：

---

① 《漢書·周勃傳》：“此非不足君所乎？”唐顔師古注引三國魏孟康曰：“設胾無箸者，此非不足滿於君所乎？嫌恨之也。”（2063頁）若顔師古所引確爲孟康原注的話，則中土文獻中“嫌恨”的產生年代不晚於三國。此例蒙博士生路方鴿檢示，順致謝忱。

《齊民要術》卷十《五穀、果蓏、菜茹非中國物産者·檳榔》："《南州八郡志》曰：檳榔……彼人以爲貴異，婚族好客，輒先逞此物，若邂逅不設，用相嫌恨。"（738 頁）

《北齊書·循吏傳·路去病》："去病消息事宜，以理抗答，勢要之徒，雖厮養小人莫不憚其風格，亦不至嫌恨。"（646 頁）

3. 見於西晉以後譯經

（1）怪笑

《雜譬喻經》："復打呼起，對泣自傳，如此終日。衆人怪笑，共往呵問。"① （4/500a）

"怪笑"，嘲笑，譏笑義。東漢譯經用"怪"、"形笑"，"形笑"一詞，支婁迦讖譯經尤爲多見：

《道行般若經》卷七："是彼菩薩摩訶薩以自謂審然。便自貢高，輕易人，形笑人，無所録。"（8/460a）

《遺日摩尼寶經》："何謂四事？一者不欺師，盡其形壽，不兩舌諛訑；二者盡形壽，不兩舌形笑他人。"（12/189b）

《中本起經》卷中："王聞其言，即召智臣那利䋲：'汝持吾聲，問訊瞿曇：世人愚惑，妄傳尊旨。横言恩愛，而生憂悲。怪其理乖，是故遣信。'"（4/160a）

"怪笑"在中古譯經中，本例以外，最早見於西晉譯經，整個中古階段用例都不多。

失譯附東漢録《分别功德論》卷二："比丘見女，亦起欲意，意動手掉。投飯於鉢，錯注於地，女自怪笑。"（25/33c）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷一："時優婆塞語婆羅門言：'汝莫怪笑。'"（4/258a）又卷十五："時王左右即白王言：'彼婦女者是國中婦，王若愛念，直往喚取，何煩與珠？人脱怪笑。'"（4/340b）

南朝齊求那毘地譯《百喻經》卷一《歎父德行喻》："'我父小來，斷絶婬欲，初無染汙。'衆人語言：'若斷婬欲，云何生汝？'深爲時人之所怪笑。"（4/544b）

---

① "傳"，宋本作"搏"，明本作"博"，疑應作"搏"。

隋慧遠《大般涅槃經義記》卷四：“一問得處，彼具答之；二問刀相，彼具答之；三王聞怪笑。”（37/706a）

隋唐以來中土典籍中，始見“怪笑”一詞。例如：

隋侯白《啟顏録・論難》：“最在後，有一小兒，姓趙，年始十三，即於衆人中出。衆以法師辯捷既已過人，又復向來論議皆是高名舊德，忽即見此小兒，形容幼小，欲來論議，衆咸怪唉（笑）。”（《敦煌小説合集》6頁）

《敦煌變文校注・醜女緣起》：“王郎不用怪笑，只緣新婦幼少。”（1105頁）

“怪笑”在中土文獻的較早用例有：

《三國志・吴志・虞翻傳》：“又爲《老子》、《論語》、《國語》訓注，皆傳於世。”裴注引《翻別傳》曰：“以美大衍四象之作，而上爲章首，尤可怪笑。”（1322頁）①

《宋書・王微傳》：“州陵此舉，爲無所因。反覆思之，了不能解。豈見吾近者諸牋邪？良可怪笑。”（1667頁）

（2）嘷

《雜譬喻經》：“昔有賢者，奉法精進，得病奄亡。妻子嘷戀，無聊有生。”（4/499c）又：“便作小兒，於邊牧牛；牛便卒死，兒便嘷哭。”（4/499c）又：“汝誰家子？牛死，當歸語家，嘷哭何益？”（5/500a）

“嘷”，通“號”，號哭，號叫。

東漢譯經用“啼哭”、“呻號”等詞語，支婁迦讖譯經“啼哭”尤爲多見。如：

《大道地經》卷上：“令病者骨骼直掣振，或時舉手足，或把空，或起或坐，或呻號，或哭，或瞋。”

《道行般若經》卷九：“譬如父母新死，啼哭，愁毒，憂思。”（8/469c）又：“用是故，甚大愁憂，啼哭而行。”（8/471a）又：“便復舉聲大哭。”（8/472a）

《修行本起經》卷下：“天作死人，扶輿出城。室家隨車，啼哭呼天：‘奈何舍我，永爲別離。’”（3/467a）

① 此例蒙博士生路方鴿提供綫索，順致謝忱。

三國譯經“啼哭”等詞使用頗多，例不贅舉。同時出現了“號天而哭”、“悲號啼哭”的用例：

吴康僧會譯《六度集經》卷六：“船人抱屍號天而哭曰：‘斯必菩薩，非凡庸之徒。’”(3/36b)

舊題三國吴支謙譯《菩薩本緣經》卷中：“是時二子隨路還顧，回視父面，悲號啼哭。”(3/60a)

根據筆者的初步調查，漢譯佛經中，除失譯經外，“嗥”一詞較早用例見於西晉佛經。如：

失譯附東漢録《受十善戒經》：“百千鐵狗從鐵山出，嘊喍嗥吠，争取食之。”(24/1025c)

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷四：“里吏催食，奪兒將來；室家嗥哭，隨道而來。”(4/607c)“嗥”，宋本作“嘷”，元、明二本、聖語藏本作“啼”。

東晉、南北朝用例稍多。如：

北涼法衆譯《大方等陀羅尼經》卷四：“經八十七日，百千萬分，不周其一，即大嗥泣，涉路而還。”(21/658b)“嗥”，宋、元、明三本作“號”。

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十二：“鳥即取此龍子，於舍摩利樹上吞之。父母嗥咷，啼哭懊惱。”(25/151a)“嗥”，宋、元、明、宫本作“號”。又卷十三：“翕然爛壞，如大火燒，叫唤嗥哭，其夜即死。”(25/157c)“嗥哭”，宋、元、明、宫本作“號咷”。

北齊那連提耶舍譯《大方等大集經》卷五十六：“我今得來此，彼或道路亡，高聲大悲哭，相戀而嗥啼。”(13/378a)“嗥”，宋本、宫本作“嘷”，元、明二本作“號”。

上舉用例中，不少“嗥”都有異文，或作“嘷”，或作“號”；與此相關的是“嗥哭”，上揭各例中，《法句譬喻經》、《大智度論》等都有“嗥哭”一詞，另有幾部作“嗥啼”；“嗥”或作“號”。

“號哭”用例如：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷中：“二十者，世間有死喪，號哭愁毒者，亦復化現威神。”(15/358c)

舊題三國吴支謙譯《須摩提長者經》：“是人命終，父母宗親及諸知識，

一時號哭，哀悼躃踴。”（14/805b）

西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷上：“父母在家皆號哭，臭死於地自捽搣，心自念言是蠱道，衝口罵詈此沙門。”（12/159a）

西晉竺法護譯《修行道地經》卷三：“父母宗族皆共聞之，悉奔走來。到彼子所，號哭悲哀。”（15/196b）“號”，宋、元、明、宮本作“啼”。

東晉以後用例更多。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷八：“手執大杖，打兒母頭，其歸號哭。”（15/684a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十九：“彼量火時，燒其手足，遍諸身體，苦毒熱痛，呻吟號哭。”（1/122c）

西秦聖堅譯《睒子經》：“父母聞之，舉身自撲，如太山崩，地爲大動。號哭仰天，自陳訴言。”（3/439b）“嘷”，通“號”，號哭，號叫。

“嘷”在中土文獻較早用例有：

《莊子·庚桑楚》：“能兒子乎？兒子終日嘷而嗌不嗄，和之至也。”（599 頁）

《戰國策·楚策一》：“於是，楚王游於雲夢，結駟千乘，旌旗蔽日，野火之起也若雲蜺，兕虎嘷之聲若雷霆。”（490 頁）

《楚辭·招隱士》：“猨狖羣嘯兮虎豹嘷，攀援桂枝兮聊淹留。”（233 頁）

（3）疲頓

《雜譬喻經》：“不信兄語，違戾聖教，抵突自用，故墮牛中，疲頓困劣，悔當何逮。”（4/501c）

“疲頓”，疲憊，勞頓義。

東漢佛經表示“疲倦”、“疲憊”時，“疲”多與“倦”（惓）、“苦”、“極”、“勞”、“懈”等同義詞合併使用：

《一切流攝守因經》：“令從是，是身以有用，劇苦疲惓，令得止。”（1/813c）

《道行般若經》卷四：“法師若身疲極，臥欲不起。”（8/448a）又卷九：“語薩陀波倫菩薩及五百女人言：‘多賀來到！得無疲倦？’”（8/473b）

《修行本起經》卷上：“王時乘騎案行天下。朝去暮還，亦不疲極。”

(3/463a) 又:“若王乘時,一日之中,周遍天下。朝往暮返,不勞不疲。”(3/463a) 又:“侍女白言:‘太子疲懈,始得安眠。’”(3/464b)

《中本起經》卷上:“牛馬人從,停住勞疲。”(4/153b) 又卷下:“身體疲勞,嘘唏悲啼。”(4/158b)

而東漢佛經的“頓”,多表示“整頓”、“停留”等義①。如:

《道行般若經》卷十:“今我曹當更掃除,整頓坐席。”(8/474c)

《阿閦佛國經》卷下:“便往至大王所居城,垣堅,止頓其中,得安隱。”(11/759b)

《中本起經》卷上:“王令官屬,住頓山下。”(4/148c) 又:“世尊以顧,將千比丘僧,今頓須波羅致樹下。”(4/152a) 卷下:“城內整頓,煒煒煌煌。”(4/163b)

另有“頓躃”、“委頓”二詞,各一例:

《修行本起經》卷上:“調達頓躃悶絶,以水灌之,有頃乃穌。”(3/465c)“頓躃”,跌倒;摔在地上。②

《中本起經》卷上:“何故改施,令吾等類被乎委頓不?”(4/153b)“委頓”,萎靡疲頓。

“疲頓”一詞,中古譯經中,較早見於西晉譯經,用例也不多:

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一:“其飲水者,道路疲頓,經日乃達。”(4/578a) 又卷四:“擔山吐火,皆化爲塵,至久疲頓。”(4/607c)

東晉、南北朝以後用例稍多:

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十六:“時梵摩達疲頓,欲得懈息。”(4/694b)

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷四十三:“菩薩摩訶薩,見諸天人疲頓厭倦退正希望,發大莊嚴,而自莊嚴。”(9/667b)

南朝宋求那跋陀羅譯《大方廣寶篋經》卷中:“然此鉢食猶滿不減,令諸守園作使之人,賦食疲頓。”(14/473a)

---

① 先秦習見“頓”表疲憊之義,如《左傳·昭公元年》:“師徒不頓,國家不罷。”(《十三經注疏》2019頁下)

② 方一新、王雲路(2006:10注〔42〕)。

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷六十四："則生疾病，疲頓困極，不欲飲食。"（17/384a）

"疲頓"也作"罷頓"，[1] 中土文獻的較早用例有：

《越絶書·越絶外傳計倪》："是時死傷者不可稱數，所以然者，罷頓不得已。"（70 頁）

《禮記·表記》："日有孳孳，斃而後已。"鄭玄注："廢，喻力極罷頓，不能復行則止也。"（《十三經注疏》1640 頁上）

《三國志·魏志·任城王曹彰傳》："長史諸將皆以爲新涉遠，士馬疲頓，又受節度，不得過代，不可深進，違令輕敵。"（555—556 頁）

（4）治差

《雜譬喻經》："昔有一病人，衆醫不能治差，徑來投國王。"（4/500b）

"治差"，疾病治愈。"差"，病愈，後作"瘥"。

東漢譯經多以"愈"、"除愈"、"差"表示"病瘉"。如：

《道行般若經》卷二："若有人病，若目痛，若目冥。持摩尼珠近眼，眼病即除愈。"（8/436a）又卷五："正使病瘉，由不能自起居，行步。"（8/452a）

《阿闍世王經》卷上："是香愈無央數人病。"（15/391a）又卷下："其病者莫不愈。"（15/404b）

《法鏡經》："若見除饉疾苦者，以血肉使其病者得除愈。"（12/19b）

《修行本起經》卷上："三十一，境内孕婦，生者悉男；聾盲瘖啞，癃殘百疾，皆悉除愈。"（3/464a）又卷下："還宫愁思，數年小差，復欲出遊。"（3/466c）

"治差"見於東晉以後譯經：

後秦鳩摩羅什譯《禪祕要法經》卷中："如癩病人，良醫治差。"（15/258b）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷七："爾時舍利弗得風病，目連往問：'汝在家時曾有此病不?'答云：'有。''何方治差?'答言：'食藕。'"（22/53b）

---

[1] 此下《越絶書》等例蒙博士生路方鴿代爲檢示，順致謝忱。

《大寶積經》卷七十二北齊那連提耶舍譯《菩薩見實會遮羅迦波利婆羅闍迦外道品》："譬如有人患其眼根，得遇良醫，治差眼目，以其浄眼現身，能睹昔未見色。"（11/410c）

"治差"在中土文獻的較早用例有：

《北齊書·方伎傳·馬嗣明》："從駕往晉陽，至遼陽山中，數處見牓，云有人家女病，若有能治差者，購錢十萬。"（681頁）

《梁書·明山賓傳》："山賓性篤實，家中嘗乏用，貨所乘牛，既售受錢，乃謂買主曰：'此牛經患漏蹄，治差已久，恐後脱發，無容不相語。'"（406頁）

（四）習語

"稱善無量"見於東漢晚期譯經，不見於支婁迦讖譯經；"快樂無極"始見於三國譯經；"地爲震動"、"桃華色"見於西晉以後譯經。

1. 稱善無量

《雜譬喻經》："魔其當然即化爲佛在前立，思惟即得應真；諸天空中，稱善無量。"（4/500b）

"稱善無量"，叫好（或喝彩）不已的意思。這是中古譯經習見之語，較早見於東漢後期以及三國以來佛經：

《中本起經》卷下："飯訖行澡，儼然聽法，一切歡喜，稱善無量。"（4/156c）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷四："其人歡喜，稱善無量。"（3/146b）

三國吴支謙譯《孛經抄》："衆坐皆喜，稱善無量。"（17/736a）

兩晉南北朝以後沿而用之：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三："諸天來聽，聞皆歡喜，散華供養，稱善無量。"（4/601b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷九："如其所行，言行相應，諸天日日，稱善無量。"（4/659a）

後秦竺佛念譯《菩薩瓔珞經》卷一："卿後如我成佛不久，百千天人聞皆欣然，異嚮同音稱善無量。"（16/6c）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷九："七者諸王群臣，歡喜敬禮，稱善無

量。"（4/415c）

"稱善無量"中土文獻未見用例。

2. 快樂無極

《雜譬喻經》："三界衆邪，吾等已撲滅之，蒙大師恩，快樂無極。"（4/501b）

"快樂無極"，形容極度快樂。東漢譯經用"快樂不可言"表述：

《道行般若經》卷九："譬如忉利天上難檀桓戲廬，其中有音樂之聲，快樂不絶。其城快樂，亦復如是：其城中無有異人，皆是菩薩。中有成就者，中有發意者，皆共居其中，快樂不可言。"（8/471c）

綜觀東漢譯經，尤其是支婁迦讖譯經，常見"形容詞/心理動詞+不可言"這種形式表示程度之深或感情之強烈。如：

《阿含口解十二因緣經》："人在母腹中，苦不可言。"（25/54a）

《道行般若經》卷三："當更若干泥犁中，具受諸毒，痛不可言。"（8/441b）又卷四："佛語須菩提：'弊魔主行誹謗，是非波羅蜜言。我有一一深經，快不可言。'"（8/448a）（按：快，好，美妙。）又卷九："其人啼哭，愁憂不可言。"（8/470c）

《阿闍世王經》卷下："應時身諸毛孔一一孔，泥犁之火從其孔出，痛不可言。"（15/403b）

三國以後譯經也很常見。如：

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上："池中皆有香華，悉自然生百種華，種種異色，色異香。華枝皆千葉，甚香無比也，香不可言。"（12/304b）又卷下："當是之時，其快樂不可言。"（12/316c）

三國吴竺律炎共支越譯《佛醫經》："身當得其罪，毒痛不可言。"（17/738a）

西晉竺法護譯《修行道地經》卷三："其有墮在合會地獄，罪垢所致，令罪人坐鐵釘釘其膝，次復釘之盡遍其體。身碎破壞骨肉皆然，諸節解脱各在異處，其命欲斷困不可言。"（15/202b）又卷四："日入夜冥，有人獨行而無有月光，遂至中半，遥察見樹，謂之爲賊，如欲拔刀、張弓、執戟，危我不疑，心懷恐怖，不敢復前，舉足移動，志甚愁慼，惱不可言。"（15/210c）又卷七："其人聞之，欲往見帝，慕其聖教，便發進行，於道疲勞，見一異道，

則順人中，睹一大城。人民熾盛，樹木、流水，樂不可言。”（15/227a）

而“無極”一詞，爲“無盡”之義，常用以形容佛法偉大：

《道行般若經》卷三：“於是中所作功德，其功德度無極。”（8/438a）這裏的“無極”，是無數衆生之義。

《阿闍世王經》卷上用“無極慧”一詞用以説明“佛智慧甚尊，無有極，不可議，不可度，不可量，不可以凡而應僧那”（15/389a）這種修行的境界。

“無極”與心理動詞連用，僅見1例：

《道行般若經》卷九：“薩陀波倫菩薩及五百女人，聞是大歡欣，踊躍無極。”（8/472a）

但未見“快樂”與“無極”連用。

三國以後譯經，也用“形容詞/心理動詞+無極”表示程度之深或感情之強烈。如：

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下：“佛諸所行處，所經過歷郡國縣邑丘聚市里，莫不豐熟，天下太平。……（君臣人民）如父如子，如兄如弟，莫不仁賢。和順禮節，都無違諍，快善無極。”（12/316b）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷二：“王臣兆民，富壽無極。”（3/8c）

三國吴維祇難等譯《法句經》卷下：“佛意深無極，未踐跡令踐。”（4/567a）

西晉竺法護譯《弘道廣顯三昧經》卷四：“爲如來故，造作交露琦珍寶車，使其廣博殊妙無極。”（15/506a）

有時“無極”與其他程度副詞並用：

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上：“佛稱譽：‘阿彌陀佛光明極善！阿彌陀佛光明極善！善中明好，甚快無比、絶殊、無極也！’”（12/303a）“甚”、“無比”、“絶殊”、“無極”一起修飾“快”。又卷下：“今世爲善，後世生阿彌陀佛國，快樂甚無極。”（12/313b）

而“快樂無極”這種比較固定的形式，較早出現在三國、西晉譯經：

舊題東漢安世高譯《太子慕魄經》：“當爾之時父母在處，雖有資財億載無數，富而且貴，快樂無極，寧能知我在彼地獄拷治劇乎?”（3/409a）

舊題東漢支婁迦讖譯《無量清浄平等覺經》卷二："諸天人歡喜聽經，皆大共作音樂，當是之時，快樂無極。"（12/287a）

這兩部佛經不是可靠的東漢佛經。

三國支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上："諸天人歡喜聽經，大共作音樂，當是時，快樂無極。"（12/306c）

西晉竺法護譯《普曜經》卷一："今此種姓熾盛，五穀豐熟，安隱平賤，快樂無極，人生滋茂。"（3/486a）

東晉十六國以後用例更多。如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四："此衆生類便增壽益算，顔色光潤，氣力熾盛，快樂無極。"（2/566a）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷六："閻浮提内，一切臣民，蒙王恩澤，快樂無極。"（4/388c）

"快樂無極"在唐以前的中土文獻中未見使用，宋元以後偶有用例。[1]

3. *地爲震動*

《雜譬喻經》："意解無縛，得六通道，諸能一處不移成羅漢者，地爲震動。"（4/500a）

"地爲震動"，是中古佛經習見之語。但東漢支婁迦讖譯經習慣用"地（爲）六反震動"。如：

《道行般若經》卷五："菩薩得是真本無如來名，地爲六反震動。"（8/453b）

《阿閦佛國經》卷上："若使不退轉者，當以右指案地，令大震動。爾時阿閦菩薩應時承佛威神，自蒙高明力，乃令地六反震動。"（11/753a）

《阿闍世王經》卷下："時諸人皆有慈心，展轉相視，若父若母。應時地爲六反震動。"（15/399a）

"地爲震動"較早的是舊題東漢和三國佛经用例，各有一例：

舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上："問作何等罪，乃致此苦痛，此

---

[1] 宋徽宗趙佶等撰《聖濟總録》卷二百《神仙服氣下》："凡初服氣，必須心意坦然，勿疑勿畏；若有畏懼，氣即難行。若四體調和，意自欣樂，不羡一切事，即日勝一日，快樂無極，不得思食。"（3270頁）

PDG

肋大爾許，使地爲震動。”（4/164a）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷五：“截其脚，截其耳，截其鼻，血若流泉，其痛無量。天地爲震動，日即無明。”（3/25b）“爲”後，宋、元、明三本有“之”。此例是“天地爲（之）震動”，與本經“地爲震動”尚有不同。

可靠的用例見於西晉譯經：

西晉竺法護譯《修行道地經》卷五：“卿不聞吾初墮地時，國有衆患，擾動不安，興諸怪變；空有崩音，地爲震動。”（15/214a）

失譯附西晉録《菩薩睒子經》：“父母聞之，舉身自撲，如太山崩，地爲震動。”（3/437c）

再往後，則是東晉十六國用例：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷三十五：“王自割身肉，乃至舉身上稱，以代鴿命，地爲震動。”（25/314c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷二：“釋梵諸尊天，意欲動於地，山海諸鬼神，大地爲震動。”（1/16a）

西秦聖堅譯《太子須大拏經》：“太子即以水澡婆羅門手，牽兩兒授與之，地爲震動。”（3/422a）

“地爲震動”的説法中土文獻在唐以前均未見用例。其後用例如：《太平廣記》卷四百五十六“餘干縣令”條（出《廣異記》）：“穴中雷鳴，地爲震動。”（3732 頁）

4. 桃華色

形容面貌端正、膚色健康。

《雜譬喻經》：“欲覩彌勒佛時三會二百八十億人得真人時，及諸菩薩不可限載。彌勒如來巨身至尊長百六十丈，其土人民皆桃華色，人民皆壽八萬四千歲……。”（4/499b）

漢譯佛經用“桃華色”形容面貌，佛教典籍凡 30 例，其中漢譯佛經 24 例，《增壹阿含經》就有 19 例。可靠用例見於西晉以後譯經。如：

舊題三國吴支謙譯《須摩提女經》：“是時，阿那邠邸有女名修摩提，顔貌端正如桃華色，世之希有。”（2/837c）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十三：“我爾時，以天眼觀見天

子，而命終生舍衛城中大長者家，經八、九月便生男兒，端正無雙，如桃華色。"（2/673a）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三："宮人婇女各各馳散，採拾妙花，遥見菩薩在樹下坐，顏貌端正，如桃華色……"（4/731a）

也寫作"桃花色"，可靠用例亦見於西晉以後譯經：

失譯附東漢録《分别功德論》卷二："此髮如是，人必妙好：面如桃花色，眼如明珠，鼻如截筒，口如含丹，眉如蚰蜒。"（25/37a）

後秦竺佛念譯《菩薩處胎經》卷七："羅睺羅阿修羅王，生女端正，具足女法六十四能。行步進止，不失儀則，面如桃花色，口出言氣如優鉢蓮花香，身作牛頭栴檀香，不長、不短、不白、不黑、不肥、不瘦，具足女法。"（12/1051b）

"桃華（花）色"一類的表述中土文獻在唐以前的較早用例有：南朝陳陰鏗《渡青草湖詩》："沅水桃花色，湘流杜若香。"（《先秦漢魏晉南北朝詩》2452頁）北周庾信《詠畫屏風詩二十五首·其十》："流水桃花色，春洲杜若香。"（2396頁）

二、語法部分

（一）疑問句

1.《雜譬喻經》疑問句概貌

《雜譬喻經》有37例疑問句[①]，其中特指疑問句22例，反問句9例，是非問句4例，反復問句1例，選擇問句1例。如下表所示：



① 所有例句見"附録三：語法資料"。

表 7–2

特指問句													反問句			是非問句	反復問句	選擇問句
事物			人物			原因			情狀	方式	處所	比較	是非問句形式	特指問句形式	遞進複句形式			
何	何等	何所	誰	何人	何等人	何以	何	何則	何	何以	所	何如						
6	3	1	2	1	1	2	1	1	1	1	1	1	5	3	1	4	1	1
10			4			4												
22													9			4	1	1

2.《雜譬喻經》疑問句與東漢譯經、支婁迦讖譯經的比較①

(1)“何等”的用法

《雜譬喻經》:“問之:已得頻來,礙何等事,不至真人?”(4/499b)“何等”作定語,修飾“事”。

東漢佛經,包括支婁迦讖譯經,“何等”可以作定語,但没有出現“何等事”這個短語。“何等事”,西晉譯經始見用例:

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷四:“世間諸國人民所行,以何等事爲世吉祥?”(4/608c)

西晉竺法護譯《佛昇忉利天爲母説法經》卷中:“以何等事謂逮平等也?”(17/795a)

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷十一:“頂生王臨命終時説何等事?”(11/495c)

例多不備舉。

(2)何則

《雜譬喻經》:“恚曰:彼王亦是人,我亦是人,眼耳鼻口四大俱爾。乃不可得一見與言語也!何則?王福德勝人故也。”(4/500a)

這一句先陳述現象,再解釋原因,現象和原因中間使用“何則”,但是支婁迦讖譯經相同的語境用“何以故”和“所以者何”:

① 東漢佛經疑問句數據,來自筆者的調查。

《阿闍世王經》卷下："其輪者如所見，何以故？以法輪致佛故。"（15/398c）

《阿閦佛國經》卷上："如是舍利弗，其大目如來告其比丘言：'如結願學諸菩薩道者甚亦難，所以者何？菩薩於一切人民及蜎飛蠕動之類，不得有瞋恚。'"（11/752a）

"何則"用於原因疑問句，中土文獻很早就有用例，王海棻（1992：206）舉了《戰國策》、《淮南子》等文獻中的例子，譯經中可靠的用例始見於三國：

三國吳支謙譯《維摩詰經》："月盛菩薩曰：闇與明爲二，不闇不明乃無有二。何則？如滅定者無闇無明，如諸法相而等入者。是不二人。"（14/531c）

（3）語氣助詞

《雜譬喻經》有 12 例疑問句使用了 13 次語氣助詞。舉例如下：

"也"4 例：

"比丘曰：'斯何人也？天得與我一一說之。'"（4/500a）

"得無是魔所爲也？"（4/500b）

"比丘曰：'論持者爲一等也？（爲有深淺乎？'）"（4/500a）

"乎"7 例：

"和上道高名遠，何以不至乎？"（4/499b）

"弟子白曰：'生死勤苦，彌勒設有異法，當往待之乎？'答曰：'無異。''六度、四等、四恩、四諦，寧有異乎？'答曰：'不也。'"（4/499b）

"古人施一猶有弘報，況今檀越能多行者乎？"（4/501a）

"（比丘曰：'論持者爲一等也？）爲有深淺乎？'"（4/500a）

"耶"2 例：

"汝是弊魔所爲耶？"（4/500b）

"共爲兄弟，父母早終，勤苦念生活。反棄家業，追逐沙門，聽受佛經。沙門豈能與汝衣財寶耶？"（4/501b）

對比發現，《雜譬喻經》疑問句語氣助詞的種類、使用頻率與東漢佛經、支婁迦讖譯經的不同。

語氣助詞的種類：支婁迦讖譯經主要的疑問句語氣助詞是"耶"、"乎"

和“者”;《雜譬喻經》是“乎”、“也”、“耶”。

使用頻率:《雜譬喻經》共37例疑問句,12例使用語氣助詞(13次),使用頻率是58%;東漢佛經支曜譯經疑問句語氣助詞的使用頻率最高,但也只有27.5%。支婁迦讖譯經的使用頻率不到10%。

(4)反問句

①《雜譬喻經》特指問句形式的反問句使用了“焉”、“那”。如:

“卿爲大非學士法,但當正心聽受慧解,焉譏是非,自生惡念,令無所得?”(4/499c)

“汝欲見文殊師利,見之不識。近前高座上老翁,正是文殊師利,汝便牽著地,如是前後,七反見之。不識,當那得見文殊師利?”(4/500c)

但“焉”在東漢佛經中不作疑問代詞,“那”只見於安世高譯經。

②《雜譬喻經》是非問句形式的反問句全部是“豈”類是非問句的形式。如:

“世人各奉其所事,冀神有益。此諸小道,未曉爲福。豈能執德?所以爾者,不識三尊之上明,不執五戒之清真,無有八正之深見。豈能祐濟於人乎?”(4/500c)

但考察東漢佛經,只有5例“豈”類是非問句形式的反問句,且只見於《中本起經》。支婁迦讖譯經則沒有“豈”類句式。

(二)無實義的“來”

《雜譬喻經》有3例“來”,用在動詞之後,没有實義:“有一人在羅閱祇國亦作沙門,布草爲蓐坐其上。自誓曰:‘不得道終不起。’而蔭蓋來,但欲睡眠。使人作錐長八寸,睡來時便刺兩髀,以瘡痛不睡。”(4/500b)又:“比丘已得道,欲自説本末,便大走行喚:‘人王門,共相撲來。’”(4/501b)又:“昔者舍衛國有一貧家,庭中有蒲桃樹,上有數穗。念欲即施道人。時國王先前請食一月,是貧家力勢不如。王正玄許一月,乃得一道人,便持施之。語道人言:‘念欲施來一月,今乃得願。’”(4/502a)

第一例的“睡來”,表示“瞌睡的時候”,第三例的“念欲施來”,表示“打算布施以來”。這兩例“來”用在動詞後面,構成表示時間的短語。王雲路(1997:155—157)多舉中古詩歌之例,可以參看。

第二例的“共相撲來”的“來”,用在句子末尾,表示祈使語氣。董志

翹、蔡鏡浩（1994：329）多舉三國以後中土文獻及佛經例，可以參看。

這兩種“來”字，出現的時間都在三國以後，是典型的中古漢語語法現象，前輩時賢多有論述，不贅引。

總之，從語法的角度看，《雜譬喻經》肯定不是支婁迦讖所譯，也不是東漢譯經。

小結：上面從文獻、詞語、語法三個角度對題名爲支婁迦讖譯的一卷本《雜譬喻經》進行了考察，該經不是東漢支婁迦讖所譯，也不是東漢譯經，這一點是可以確定的。從詞語和文獻的角度看，這部經的翻譯年代不會早於東晉。

〔**參考文獻**〕

董志翹　蔡鏡浩　1994　《中古虛詞語法例釋》，吉林教育出版社。

方一新　王雲路　2006　《中古漢語讀本》（修訂本），上海教育出版社。

盧烈紅　2005　《佛教文獻中“何”系疑問代詞的興替演變》，《語言學論叢》第三十一輯，商務印書館。

孫昌武　2005　《漢譯佛典翻譯文學選》（上、下册），南開大學出版社。

汪維輝　1994　《釋“困”》，浙江省語言學會編《'94 語言論叢》，杭州大學出版社。

汪維輝　2006　《論詞的時代性和地域性》，《語言研究》第 2 期。

汪維輝　2007　《從語言角度論一卷本〈般舟三昧經〉非支讖所譯》，《語言學論叢》第三十五輯，商務印書館。

王海棻　1992　《古代疑問詞語用法詞典》，浙江教育出版社。

王雲路　1997　《漢魏六朝詩歌語言論稿》，陝西人民教育出版社。

王雲路　方一新　1992　《中古漢語語詞例釋》，吉林教育出版社。

遇笑容　2004　《漢語語法史中的語言接觸與語法變化》，《漢語史學報》第四輯，上海教育出版社。

朱慶之　1997　《釋“助”和“助喜”》，《中國語文》第 3 期。

第 八 章

康孟詳譯經考辨

——《興起行經》考辨

《興起行經》兩卷,《大正藏》編號爲 No. 197,舊題後漢康孟詳譯。

《興起行經》在中國佛教文學史上佔有重要地位,學者們多把它視作東漢康孟詳的譯經。弘學(2006:66)指出:"《佛説興起行經》是一部頗奇特的故事集。"與典範的佛本行和佛本生故事中釋迦牟尼是正面人物的化身不同,"《佛説興起行經》却奇峰突起,十個故事的主人公都是反面人物,而且是釋迦牟尼;蒙屈受冤的被害者,則是提婆達多或者其他的善良仁者。"吴海勇(2004:29)指出:"關於中古漢譯本生專經,必須一提的還有後漢康孟詳譯《佛説興起行經》。"吴先生的著作對《興起行經》在文學史上的價值論述頗多,此不贅述。因此,考辨這部佛經的翻譯年代,可爲漢語史、佛教史、文學史等相關領域研究者利用該經提供參考。

第一節 從文獻記録看《興起行經》的時代

佛教經録對《興起行經》的記載如下:

南朝梁僧祐《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録第一》:"《興起行經》二卷。……右八百四十六部,凡八百九十五卷,新集所得。今並有其本,悉在經藏。"(124、180 頁)可見,這部經僧祐見過,但東晉的道安未見。

隋法經《衆經目録》卷三："衆經失譯三……《興起行經》二卷（一名《十緣經》）……前二百五十經，並是衆經失譯。雖復遺落譯人時事，而古録備有。且義理無違，亦爲定録。"（55/130b）

隋費長房《歷代三寶記》卷四："《興起行經》二卷（亦名《十緣經》，見《吴録》）……右六部合九卷。外國沙門康孟詳，當獻帝世於雒陽陽[①]譯。"（49/54b）又卷十四："小乘修多羅失譯録第二……《興起行經》二卷（一名《十緣經》）。"（49/116c）

隋彦悰《衆經目録》卷一："《興起行經》二卷，後漢世康孟詳譯。"（55/154a）

從經録的記載看，《興起行經》本爲失譯經，隋代費長房對其判定，互相矛盾，開後代認定爲康孟詳譯之先河。因此，吕澂（1980：68）指出："0812　興起行經　2卷。失譯〔祐〕。後誤康孟詳譯〔開〕。"

與《出三藏記集》編撰時代相近的《經律異相》，多次引述《興起行經》的故事：如卷五"與五百僧食馬麥緣"、卷十九"常歡嫉於無勝佛説往緣梅沙生墮阿鼻"、卷三十六"須檀子貪財殺弟"、卷四十一"大鬘與瓦師子爲善知識共相勸信"、卷四十三"二賈客採寶貪者没命廉者安全"等，《出三藏記集》所言"《興起行經》二卷……今並有其本"，確實有據可察。

結合這些文獻的記録可以推斷：《興起行經》的翻譯年代可能不會早於東晉道安生活的時代，但也不會晚於南朝梁《出三藏記集》、《經律異相》的編撰時代。

第二節　從詞彙看《興起行經》的時代

這一節從佛教詞語、一般詞語、習語三個方面進行考辨。

① "陽"，宫本無。

PDG

一、佛教詞語

（一）音譯詞

1. 阿耨大泉/阿耨泉/阿耨大池

《佛學大辭典》："〔阿耨達池〕（地名）在贍部洲之中心，香山之南，大雪山之北。周八百里，金銀琉璃頗黎飾其岸，金沙彌漫，清波皎鏡，八地菩薩以願力之故，化爲龍王，中有潛宅，出清冷水供給贍部洲。見《西域記》一。按喜馬拉亞山之佛母嶺，高出海岸一萬五千五百尺處，有一湖名瑪那薩羅華，即阿耨達池也。"（1454/b）

《興起行經》卷上："聞如是，一時佛在阿耨大泉。"（4/164b）

《興起行經》多次出現"阿耨大泉"，從經文看，阿耨大泉是佛陀説經的地點，這和東漢譯經不同。東漢譯經中，佛陀説經的地點是舍衛國祇樹給孤獨園。

檢索譯經用例，發現這個詞在《興起行經》中用的最多，其餘用例均見於《出曜經》、《四分律》，但並不是出現在説經的語境中：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十四："有大河名曰恒伽，從阿耨大泉出，從牛口流；新頭大河者，亦從阿耨泉，從師子口出；婆叉大河亦由阿耨大泉，從馬口出。"（4/685a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《四分律》卷三十三："時世尊知迦葉心所念，即詣鬱單越，取自然粳米。於阿耨大泉坐。"（22/795a）按：《中本起經》也有世尊顯神通取粳米的情節，但没有出現"阿耨大泉"這個地點。①

《興起行經》亦有"阿耨泉"的用例，如卷上："佛語諸比丘及神足羅漢，各齎所乞食，共至阿耨泉。"（4/164a）

"阿耨泉"一詞，東漢譯經未見。該詞除在《興起行經》使用外，僅見於《出曜經》：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷九："有一沙彌名曰純頭，長年八歲，得六神通，飛騰虚空，至阿耨泉。"（4/658b）又卷十四："駛流澍於海者，有大

① 《中本起經》卷上："佛已到北方鬱單曰，取自然粳米。迦葉未至，已坐其床。"（4/150c）"曰"，宋、元、明三本作"越"。

河，名曰恒伽，從阿耨大泉出，從牛口流；新頭大河者，亦從阿耨泉，從師子口出；婆叉大河，亦由阿耨大泉，從馬口出。”（4/685a）

《興起行經》亦有“阿耨大池”用例：

《興起行經》卷上：“阿耨大池中，自説本世緣。”（4/166b）

但這個詞語，多見於東晉以後譯經①。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十九：“爾時尊者大目連共專頭沙彌，食後到閻浮提阿耨大池上坐禪。”（22/461a）

總之，“阿耨大泉/阿耨泉/阿耨大池”的可靠用例均見於西晉以後譯經。②

2. 地婆達兜

“地婆達兜”，即提婆達多。《佛學大辭典》：“〔提婆達多〕（人名），又作提婆達兜、禘婆達多、地婆達多、地婆達兜、調婆達多、調達、達兜，譯曰天熱，天授。斛飯王之子，阿難之兄，佛之從弟也。出家學神通，身具三十相，誦六萬法藏，爲利養造三逆罪，生墮於地獄。但其本地爲深位之菩薩，於法華受天王如來之記別。”（2232/c）

《興起行經》卷上：“爾時病長者子者，地婆達兜是也。”（4/167b）

地婆達兜是釋迦牟尼的堂兄弟，曾加入釋迦牟尼領導的僧團，但是後來因爲意見不合與權力鬥争，離開釋迦牟尼，另外成立教團。破壞僧團，背叛佛教，犯下五逆重罪，在早期佛教經典中常作爲反面人物。

---

① 舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷二有一例：“阿耨大池峻嶮之處及與河邊諸山谷間舍利窟住者、香山住者，皆願垂矜受我之請。”（50/105a）

② 值得注意的是，中古譯經還有“阿耨達泉”一詞，與“阿耨大泉”屬同詞異寫，漢譯佛經凡22例，如：

失譯附東漢録《分别功德論》卷二：“何者？此阿耨達泉，非有漏閡形所可周旋也。”（25/34a）

舊題三國吴支謙譯《須摩提女經》：“我昔日詣雪山北人間乞食，得食已飛來詣阿耨達泉。時彼天龍鬼神遥見我來，皆獲持刀劍而來向我。”（2/839a）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住斷結經》卷六：“最勝當知！猶如阿耨達大龍王宫殿皆七寶成，阿耨達泉出四大河，四門流盈不傷生苗，泉水清徹亦如虚空之色。”（10/1011a）該經“阿耨達泉”凡9例。

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十五：“是時，世尊知迦葉心中所念：明日清旦，至欝單曰，取自然粳米，瞿耶尼取乳汁，往至阿耨達泉而食。”（2/621a）該經“阿耨達泉”凡9例。

中土佛教典籍亦有用例，如：南朝梁僧祐《釋迦譜》卷一引《增壹阿含經》：“佛告諸比丘：‘有四大河水，從阿耨達泉出。’”（50/10b）

關於此人的異譯很多，有時省作“地婆達”：

《興起行經》卷下：“由是殘餘殃，地婆達下石。”（4/170c）很顯然，這是句式整齊的需要。

值得注意的是，東漢譯經只用“調達”這個形式，係簡稱譯法，既未見“地婆達兜”等音譯詞，也未見“天授”等意譯詞。

《修行本起經》卷上：“太子即與優陀難陀調達阿難等五百人，執持禮樂射藝之具。”（3/465c）

《中本起經》卷上：“深知調達惡心內興，必難開化。”（4/155a）

三國以降，多作“提婆達多”。如：

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷二：“爾時提婆達多極大愚癡，憍慢嫉妬。”（4/210a）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷七：“時諸比丘語提婆達多：‘汝莫作方便，壞和合僧。’”（22/281c）

而“地婆達兜”這種形式，僅見於《興起行經》。

3. 乾沓和

《廣説佛教語大辭典》“乾沓和”條：“可能是S gandharva的俗語形gandhāvva之音寫。西晉以前之音寫。鳩摩羅什等音寫作乾闥婆，玄奘等音寫作健達縛。”（1025/a）“乾闥婆”條：“③後世視爲東方持國天眷屬，是東方守護神，又是天龍八部衆之一及佛法的守護者。”（1025/b—1026/a）

《興起行經》卷上：“無數諸天龍鬼神、乾沓和、阿須倫、迦樓羅、甄陀羅、摩休勒，皆來詣佛。叉手作禮，圍遶而立。”（4/164c）又：“佛説是時，舍利弗及五百羅漢，阿耨大龍王、天龍鬼神、乾沓和、阿須倫、迦樓羅、甄陀羅、摩休勒，聞佛所説，歡喜受行。”（4/165c—166a）又卷下：“佛語舍利弗：‘汝觀如來，衆惡已盡，諸善普具。諸天人神鬼、乾沓和、阿須倫、迦樓羅、甄陀羅、摩休勒，一切衆生，皆欲度之。’”（4/174a）

東漢佛經“乾闥婆”的書寫形式多樣，除顧滿林（2002）列舉的“揵陀羅、犍陀羅[①]、乾陀羅”三種形式外，還寫作“揵沓惒”：

---

① “犍陀羅”見於《伅真陀羅所問如來三昧經》。

PDG

《阿閦佛國經》："其三千大千世界中，諸天，龍，鬼神：揵沓恕，阿須倫，迦留羅，真陀羅，摩休勒，一切皆向阿閦菩薩叉手而作禮。"（11/753c）

"乾沓和"這個形式，最早用例見於西晉竺法護譯經。如：

《生經》卷四："諸天、龍、神、乾沓和、阿須倫、迦留羅、真陀羅、摩休勒、人與非人，靡不來到，會於佛所，稽首足下，還住一面。"（3/99a）

《普曜經》卷二："天、龍、鬼、神、乾沓和、阿須倫、加留羅、真陀羅、摩休勒。"（3/492b）

《彌勒菩薩所問本願經》："佛說經已，彌勒菩薩、賢者阿難、賢者大迦葉、諸大弟子及衆菩薩，一切會者，諸天、龍、神、乾沓和、世間人，聞經歡喜，前爲佛作禮。"（12/189a）

《等集衆德三昧經》卷三："佛說如是，鉤鎖菩薩、溥首菩薩、離垢威菩薩、及諸菩薩，賢者阿難、及大聲聞一切衆會，諸天、龍、神、乾沓和、世人阿須倫，莫不歡喜，稽首作禮。"（12/988c）

東晉十六國以降，用例更多。如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十五："即時，母向兒說此偈：'爲天乾沓和，鬼魅及羅刹，是誰姓字何？我今欲知之。'"（2/683a）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷三："爾時座上諸來會者：天龍鬼神，乾沓恕，阿須倫，迦留羅。"（10/984a）

北魏佛馱扇多譯《阿難陀目佉尼呵離陀鄰尼經》："說經已，舍利弗及十方無數菩薩，天與人，乾沓和、阿須羅及持世者，皆歡喜，前稽首佛足，作禮而去。"（19/695a）

（二）意譯詞

1. 八部鬼神

《廣說佛教語大辭典》"八部衆"條："②守護佛陀教法的八種鬼神。又名天龍八部衆或龍神八部。"（67/b）

《興起行經》卷上："佛說是已，舍利弗及五百羅漢、八部鬼神，聞佛所說，歡喜受行。"（4/168a）又卷下："佛說是已，舍利弗及五百羅漢，阿耨大龍王、八部鬼神，聞佛所說，歡喜受行。"（4/172a）

東漢佛經不用"八部"指代鬼神，也沒有"八部鬼神"的說法。詳見

第五章第二節“天龍鬼神”條、第六章第一節“天龍八部”條。

“八部鬼神”的可靠用例見於東晉以後譯經：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷六十：“詣四天王、八部鬼神所。”(9/787c)

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷七：“天龍夜叉、八部鬼神、十二億衆。”(15/682c)

前秦曇摩難提譯《阿育王息壞目因緣經》：“八部鬼神，即時嚮應。”(50/178a)

後秦竺佛念譯《菩薩瓔珞經》卷四：“或現八部鬼神五陰，或現欲界衆生形。”(16/36a)

失譯附東漢録《分別功德論》卷二亦有用例：“婆伽婆者，世尊之稱也。結使都盡無能過者，故稱爲尊。三界諸天皆來師仰，八部鬼神亦所宗敬，故稱世尊。”(25/35b)

2. 寶馬

《興起行經》卷上：“一天復曰：‘瞿曇沙門，如寶馬，不覺苦痛。’”(4/169b) 又：“第一天曰：‘佛人中師子，人中象，人中犎牛，人中水牛，人中八臂天王，人中寶馬。’”(4/169b)

“寶馬”，與今義同。“寶馬”這樣的“寶+牲畜名”結構，唐以前中古譯經十分罕見。常見“牲畜名+寶”，如“馬寶”、“象寶” （均爲“七寶”）。如：

《修行本起經》卷上：“七寶導從，何等爲七？一金輪寶；二神珠寶；三玉女寶；四典寶藏臣；五典兵臣；六紺馬寶，珠髦鬣；七白象寶，珠髦尾。”(3/462c)

三國吴支謙譯《太子瑞應本起經》卷上：“七寶自至：一金輪寶；二神珠寶；三紺馬寶，朱髦鬣；四白象寶，朱髦尾；五玉女寶；六賢鑒寶；七聖導寶。”(3/473b)

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷一：“時自然生七寶，有四德。何等爲七？一者金輪寶，二者白象寶，三者紺色馬寶，四者明月珠寶，五者玉女寶，六者藏聖臣寶，七者導道聖臣寶。”(1/281a)

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷四：“輪寶、珠寶自然不現，

象寶、馬寶、玉女寶、居士寶、主兵寶同日命終。”（1/24b）

“寶馬”一名，大約到東晉十六國時方才出現。最初，“動物名+寶”與“寶+動物名”並用。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十六：“菩薩摩訶薩布施象寶：七支具足，六瘤成滿。……菩薩摩訶薩，布施寶馬：形體殊妙，毛色光澤，馬相具足，如天寶馬。”“寶馬”亦即“馬寶”，下文有“是爲菩薩摩訶薩無量阿僧祇那由他劫施象馬寶，善根迴向”（9/504c）。

又卷十九：“我當以清淨寶馬、婆羅馬王等充滿無數世界。以一切馬寶莊嚴具而莊嚴之，以用布施。”（9/521b）上稱“寶馬”，下稱“馬寶”，可見“寶馬”與“馬寶”同義。

又卷五十九：“不染一切世間法故，菩提心者，則爲寶象。悉能調伏一切根故，菩提心者，則爲寶馬。”（9/775c）寶象，象寶；寶馬，馬寶。

當時也可單說“寶馬”。如：

東晉法顯譯《大般泥洹經》卷一：“七寶莊嚴，五色光耀，嚴飾如前。各辦八萬四千寶馬，八萬四千大象王，八萬四千四馬寶車。”（12/854c）

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷八：“猶如寶馬，隱顯無常。”（15/686c）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷八：“復有寶馬，其數二萬，悉皆青色。”（3/691b）

可見，《興起行經》的“寶馬”，與東晉十六國以來的譯經語言習慣相吻合。

3. 黑繩獄

《廣説佛教語大辭典》“黑繩地獄”條：“八大地獄（八熱地獄）之第二。墮此地獄者，受熱鐵繩纏身，熱鐵斧斫裂之苦。或謂先由黑業（惡業）拘縛身體手足，然後刀斧斫身，故有此名。”（1311/a—b）

《興起行經》卷上：“以是因緣故，經歷地獄久，名曰黑繩獄，燒煮甚久長。”（4/167a）

“黑繩獄”，東漢譯經未見，可靠的譯經用例最早見於西晉譯經：

西晉竺法護譯《修行道地經》卷三：“考治百種痛，在於黑繩獄。”（15/202b）

PDG

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十九："惡意向父母，佛及諸聲聞，則墮黑繩獄，苦痛不可稱。"（1/125b）

舊題東漢安世高譯失譯經亦見用例：

《阿難問事佛吉凶經》："死墮十八處，經歷黑繩獄。"（14/756b）

《分別善惡所起經》："始入黑繩獄，大小並喚呼。"（17/520b）

4. "四諦"之名目

《廣説佛教語大辭典》"四諦"條："①四種真理。四種神聖的真理。佛教所説的四種基本真理。苦諦·集諦·滅諦·道諦等四種。義同四聖諦。"（375/a）

《興起行經》卷上："佛於是爲阿闍世王一切衆會故，説四諦法。何謂四諦？苦諦，苦習諦，苦盡諦，苦盡道諦，是爲四諦。"（4/169a）

"四諦"，安世高譯經已見，但四諦的名目，往往不盡相同。即使是同一譯者的譯經，其名目也不完全一致，以安世高譯經爲例：

《長阿含十報法經》卷上："四諦：苦諦，習諦，盡諦，受滅苦諦。"（1/234a）"習"，元、明二本作"集"。"盡諦"，宋、元、明三本作"諦"。

《四諦經》："今爲説是四諦。何等爲四？一爲苦，二爲習，三爲盡，四爲道。四諦受行，令滅苦。"（1/814c）"習"，元、明二本作"集"。

《陰持入經》卷上："爲有四諦：苦、習、盡、道。苦名爲要，語身亦念；習名爲要，癡亦所世間愛；盡名爲要，慧亦解脱。道名爲要，止亦觀。"（15/173c）

又《轉法輪經》雖未言"四諦"，但闡發了四諦的具體內涵："何謂爲苦？謂生老苦、病苦、憂悲、惱苦、怨憎會苦、所愛别苦、求不得苦，要從五陰受盛爲苦；何謂苦習？謂從愛故而令復有樂性，不離在在貪喜，欲愛色愛不色之愛，是習爲苦；何謂苦盡？謂覺從愛復有所樂，婬念不受，不念無餘無婬，捨之無復禪，如是爲習盡；何謂苦習盡欲受道？謂受行八直道，正見、正思、正言、正行、正命、正治、正志、正定，是爲苦習盡受道真諦也。又是比丘苦爲真諦，苦由習爲真諦，苦習盡爲真諦，苦習盡欲受道爲真諦。"（2/503b—c）

安世高譯經的"苦習盡道"，後代譯經多有採用，如：

《中本起經》卷上："先知四諦。何謂爲四？一曰爲苦，二曰爲習，三

曰爲盡，四曰入道。”（4/148b）“習”，宋、元、明三本作“集”。

三國吴支謙譯《了本生死經》：“爲見四諦苦習盡道。”“習”，宋、元、明、宫四本作“集”。（16/816c）

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷一：“當知苦習盡道四諦之法亦與空合。”（8/5c）“習”，明本作“集”。

西晉竺法護譯《阿差末菩薩經》卷四：“何謂别四諦？知苦習盡道不得五陰處。是曰知苦所生爲習，色現尋滅名曰爲盡，得道無道心以等住故曰爲道。”（13/596c）“習”，元、明二本作“集”。

例多不備舉。

晉以後，有關“四諦”名目的稱呼有了變化，往往在前面加上“苦”字，成爲苦諦、苦習（習，也作“集”）諦、苦盡諦、苦盡道諦等。如：

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷三：“佛言：‘如是，其有異道人，不知苦諦所從起，亦不知苦習諦、苦盡諦、苦滅道諦，各各諦不相信、罵詈，自呼爲是。若有沙門道人，知苦習盡滅道諦所從起，便共和合同。’”（1/290a）“習”，宋、元、明三本作“集”。

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十四：“是時，世尊告五比丘：‘汝等當知，有此四諦。云何爲四？苦諦、苦習諦、苦盡諦、苦出要諦。’”（2/619a）“習”，元、明二本、聖語藏本作“集”。

舊題後秦鳩摩羅什譯《放牛經》：“何等四諦？比丘，不知苦諦、苦習諦、苦盡諦、苦盡道諦。”（2/546b）“習”，宋、元、明三本作“集”。

失譯附東漢録《分别功德論》卷二：“佛言：‘拘隣當知，苦諦、苦習諦、苦盡諦、苦出要諦，直説此四諦。’”（25/34c）“習”，宋、元、明、宫本作“集”。從這組詞語看，《分别功德論》應當不是東漢譯經。

可見，《興起行經》把“四諦”名目表述爲“苦諦、苦習諦、苦盡諦、苦盡道諦”與西晉以來的譯經相似。

5. 六通具足/六通神足

“六通”，即六神通。《廣説佛教語大辭典》“六神通”條：“佛菩薩等所具有的六種超能力。即神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏盡通。亦稱六通。”（257/b）“具足”，即圓滿、完全。

《興起行經》卷下：“無勝比丘，斷於諸漏，六通具足。”（4/171a）

《興起行經》卷上："聞如是，一時佛在阿耨大泉，與大比丘衆五百人俱。皆是羅漢，六通神足。"（4/167c）又卷下："無勝比丘者，六通神足也。"（4/170c—171a）"六通神足"本經十例。按，"六通神足"義同"六神具足"。

"六通具足"譯經不多見：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷三："佛在大衆中初説法時，九十九億人得阿羅漢道，六通具足。"（25/79a）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷十："轉四真諦，漏盡結解，便成沙門，六通具足。"（4/419a）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷二："佛勑此比丘：使向阿練若處精懃修習，得阿羅漢，六通具足。"（4/454b）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷上："即解四諦，苦空非身。天未曉漏，盡意解，六通具足，得羅漢。"（4/503a）

失譯附秦録《毘尼母經》卷五："若有阿羅漢得道者，中前或來至此，可得中食，花色尼六通具足。"（24/829c）

而"六通神足"用例也不多，如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十九："斯是羅漢，三達、六通神足自在。"（2/708c）

隋彦悰《通極論》（《廣弘明集》卷四）："於是十力智圓，六通神足。"（52/114b）

總之，"六通具足"、"六通神足"的可靠用例均見於西晉以後佛典文獻。

6. 婆羅門戒

《興起行經》卷下："爾時城中，有婆羅門，名因提耆利。博達梵志四圍典籍，亦知尼揵筭術及婆羅門戒。"

查檢中古譯經，"婆羅門戒"用例不多，僅有六、七例，見於西晉以後譯經。如：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十二："亦不觀視諸外道家邪見直見，亦不狐疑，亦不扡外道沙門婆羅門戒。"（8/86b）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十六："爾時迦葉白佛言：

‘何等是沙門？何等是婆羅門戒具足？’”（1/104a）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷四十五：“而其父母，及胎年數至滿八歲，即爲其受婆羅門戒。”（3/862a）

7. 三界將

“三界將”，義同“三界雄”、“三界尊”，均是對佛的尊稱。《廣説佛教語大辭典》“三界雄”條：“欲界・色界・無色界等三界之大雄。世雄。世間無以倫比的英雄。三界中卓越的英雄。全世界的英雄。指佛而言。”（111/b）“三界尊”條：“三界中最尊貴者。指佛而言。”（111/b）

《興起行經》卷下：“今我成佛道，得爲三界將，阿耨大泉中，自説先世緣。”（4/172a）本經中出現9次。

東漢譯經有“三界尊”：

《修行本起經》卷上：“手足輪相現，其好有千輻，是故轉法輪，得佛三界尊。”（3/464c）

中古譯經“三界將”用例不多，除本經外，其餘各經總共也只有十餘例，最早用例見於三國譯經。如：

三國吳支謙譯《維摩詰經》卷上：“既見大聖三界將，現我佛國特清明，説最法言決衆疑，虛空神天得聞聽。”（14/519c）又卷下：“爲現諸刹土，將護度衆塵，供養億如來，奉諸三界將。”（14/530a）

西晉竺法護譯《度世品經》卷一：“人民在無智，勸示以佛慧，令奉三界將，常覲諸如來。”（10/621b）

西晉竺法護譯《如幻三昧經》卷上：“隨一切諸佛，奉敬三界將。”（12/139c）

西晉竺法護譯《弘道廣顯三昧經》卷一：“有曉此道者，能斷諸情態，紹德具衆相，得應三界將。”（15/493c）

東晉法顯譯《大般泥洹經》卷四：“世雄導師，爲三界將。”（12/876b）

後秦竺佛念譯《菩薩從兜術天降神母胎説廣普經》卷一：“佛爲三界將，滑而濟一切。”（12/1016c）又卷四：“八正道果證，無師自然悟，獨步三界將，自得涅槃道。”（12/1034b）

8. 生死海/生死淵

《廣説佛教語大辭典》“生死海”條：“①如大海無邊際般的不斷生

死。”“②苦海。”（425/a）《佛學大辭典》“生死淵”條：“（譬喻）以生死使人沉没，故比之於深淵也。”（892/a）

《興起行經》卷上：“凶獷難降伏，癡疑無定智，志荒處野露，不度生死淵。定智除凶愚，調意衆縛解，志寂無狂惑，是度生死海。”（4/169b）

用水比喻生死，東漢譯經已見其例：

《大道地經》：“已不得生，當那得老病死？生死如流水，不行生，死業便止。”（15/235b）

《文殊師利問菩薩署經》：“當念度一切人之生死，譬若度海。”（14/441a）又：“佛言：‘當作是學，疾得阿耨多羅三耶三菩，自致成佛，是爲度生死之海。’”（14/441b）

《阿闍世王經》卷上：“寶印手菩薩言：‘視五道生死人，譬如墮海。菩薩若心而滑念之，當以手授之。’”（15/389c）

《修行本起經》卷下：“但爲貪愛蔽在癡網，没生死河，莫之能覺。”（3/469a）

“生死河”後世譯經多見。如：

三國吴支謙譯《太子瑞應本起經》卷上：“但爲貪欲蔽在癡網，没生死河，莫之能覺。”（3/476b）

三國吴維祇難等譯《法句經》卷下：“乃爲梵志，絶諸可欲，不婬其志，委棄欲數，是謂梵志斷生死河。”（4/572c）

“生死海”可靠用例始見於三國譯經：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷六：“五道生死海，譬如墮污泥，愛欲所纏裹，無智爲甚迷。”（3/34c）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷下：“愛欲癡著，從是没生死海，莫有出期。”（4/509b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷三：“若出家者，必斷生死，超度欲流，越生死海。”（3/140a）

西晉以降，則用例漸多：

西晉竺法護譯《生經》卷一：“竭生死海，智慧無量。”（3/76a）

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷中：“一切衆生，從今以後，没生死海，未有出期。”（1/197a）

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅刹所集經》卷中："時不可過，渡生死海，合會難度。"（4/124b）

南朝梁曼陀羅仙共僧伽婆羅等譯《大乘寶雲經》卷三："六者：我當造作智慧舟航，度諸衆生於生死海，發增廣心。"（16/257c）

"生死淵"始見於西晉譯經，西晉竺法護譯經尤爲多見：

《普曜經》卷三："其言亂者，出除濁源生死淵音。"（3/498c）

《漸備一切智德經》卷二："流墮生死淵，恐怖求解脱。"（10/470b）

《如幻三昧經》卷上："若習於貪欲，恩愛轉熾盛，三界無安樂，勿志生死淵。"（12/137c）

此後，東晉十六國譯經用例漸多：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十四："但欲令彼，出生死淵，得一切智心。"（9/489c）

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅刹所集經》卷上："多有衆生類，流轉生死淵，觀此艱難苦，安處至涅槃。"（4/118a）

後秦竺佛念譯《中陰經》卷下："無驅無鞭策，自墜生死淵，爾乃知罪福，知悔不悔者。"（12/1069c）

9. 宿緣

《廣説佛教語大辭典》"宿緣"條："①過去的因緣，過去世所造的因緣（原因與條件）。宿因。前世的約束。宿世因緣。""②從佛的角度看，前世與衆生結的緣。"（1053/b）

《興起行經》卷上："衆人聞見，皆共聚觀。大衆見之，驚愕失聲。佛復心念：今當現償宿緣。"（4/168a）

"宿緣"最早見於西晉譯經，説明是此後産生的概念。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一："於是比丘重聞宿緣，慚怖自責。"（4/577b）

西晉竺法護譯《生經》卷四："至於今世，墮此牛中，所債所賣，數千兩金；故來歸佛，宿緣所牽。"（3/98b）

北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷三："太子聞彼説，思惟其義趣，發其先宿緣，而復重請問。"（4/23c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷四："設當從此終，當入無擇獄，成惡衆生

室，繫以宿緣強。”（4/631b）

失譯經亦見：

舊題東漢安世高譯《自誓三昧經》：“此衣今在梵天，所以端坐六年，以畢宿緣。”（15/345b）

二、一般詞語

（一）音譯詞

1. 耆婆

《廣説佛教語大辭典》“耆婆”條：“PSJīvaka之音寫。古印度名醫。”（997/b）

《興起行經》卷上：“耆婆聞佛爲木槍所刺，涕泣至阿闍王所。”（4/168c）又：“耆婆答曰：‘我聞佛爲木槍刺脚，是以涕耳。’”（4/168c—169a）本經“耆婆”凡7見。

“耆婆”，古印度的名醫，人稱“醫聖”，名氣堪比中國的扁鵲。可靠的東漢譯經無此譯名。此外，在失譯附東漢録的兩部佛經中見到數例：

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷六：“大目揵連以弟子有病，上忉利天以問耆婆。”（3/160b）又：“耆婆後至，顧見目連。”（3/160b）

失譯附東漢録《分别功德論》卷二：“時阿難背上生癰，佛命耆婆治阿難所患。”（25/37c）

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷十有一例：“請大醫耆婆，破腹看之。”（4/250c）《撰集百緣經》究竟是否爲支謙所譯存在争議，詳參上編第二章。

可靠的用例見於東晉以後譯經：

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅剎所集經》卷下：“是時世尊見王斯須出頃，無數衆圍繞，王便作是念：‘從遠來我宜當自護。’便生是念已，便告耆婆：‘見已便作是語，汝不活我耶？’”（4/136c）

後秦佛陀耶舍宫竺佛念譯《四分律》卷三十九：“爾時王子喚耆婆童子來語言：‘汝欲久在王家，無有才技，不得空食王禄。汝可學技術？’答言：‘當學。’耆婆自念：‘我今當學何術，現世得大財富而少事？’作是念已：‘我今寧可學醫方，可現世大得財富而少事。’”（22/851a）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷二十一："是病人多，耆婆治不能遍。"（23/152c）

2. 薩薄

《廣説佛教語大辭典》"薩薄"條："P sabbā之音寫。貿易團。貿易商人組成的航海商隊。"（1643/b）東晉法顯撰《法顯傳》："其城中多居士、長者、薩薄商人。"（154 頁）章巽（1985：155）曾引歐洲學者之説，謂"薩薄"爲 Sabaean 之對音，即古代阿拉伯半島西南部 Saba' 地區之居民，素以善航海及經商著名。

《興起行經》卷上："第二薩薄，告其部衆。"（4/169c）又："第一薩薄，聞天女語已，敕其部衆。"（4/169c）本經"薩薄"凡 13 見。

東漢譯經未見"薩薄"一詞。舊題三國譯經或失譯經有用例：

舊題吴康僧會譯《舊雜譬喻經》卷上："昔無數世有一商人，號曰薩薄，時適他國賣齎貨……"（4/510b）

失譯附東漢録《雜譬喻經》："時日少風而船去如箭，薩薄主語衆人言：'船去太疾，可捨帆下沈。'"（4/529a）

可靠的用例見於東晉以後譯經：

東晉佛馱跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十六："復請波斯匿王及群臣太子、諸聚落主、宿舊長者並薩薄主，至於某時，皆詣阿耆河上大會處，受我供食。"（22/353a）

後秦鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》卷下："或復現爲小王大王，或爲刹利，或爲婆羅門，或爲薩薄。"（15/640b）

後秦弗若多羅共羅什譯《十誦律》卷二十五："女言：'汝識阿濕摩伽阿槃地國中王薩薄聚落不？'"（23/180a）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷十："爾時薩薄即許之曰：'卿但釋索。所負多少，悉代汝償。'作是語已，彼人便休。"（4/422a）

3. 由延

《廣説佛教語大辭典》："由延"條："S yojana之音寫。同由旬。計里程之單位。"（431/b）"由旬"條："P S yojana之音寫。又作由延或踰繕那。印度的距離單位。一由旬約七英里或九英里。或四俱盧舍（S krośa）或八

俱廣舍。帝王一日行軍之里程。……中國謂一由旬爲四十里或三十里之距離。"（431/b）《漢語大詞典》："〔由旬〕〔梵 yojana〕古印度計程單位。一由旬的長度，我國古有八十里、六十里、四十里等諸説。見《翻譯名義集・數量》。"①

《興起行經》卷上："假令須彌山邊，旁出亞崖一由延，至百由延，值我頭痛熱者，亦當消盡。"（4/167a）又卷上："佛復上高一由延，槍亦隨之。"（4/168a）

東漢佛經有"由旬"、"踰旬"，没有"由延"：

《道行般若經》卷七："佛言：'是無有漚和拘舍羅菩薩，正使於百千由旬空澤中，在其中行。'"（8/461b）

《修行本起經》卷上："紺馬寶者，馬青紺色，髦鬣貫珠。搵摩洗刷，珠則墮落，須臾之間，更生如故。其珠鮮潔，又逾於前。鳴聲於遠聞一由旬。"（3/463a）又卷下："魔見三女還，皆成老母，益大忿怒。更召鬼神王，合得十八億，皆從天來下。圍繞菩薩三十六由旬，皆使變成師子、熊羆、兕、虎、象、龍、牛、馬、犬、豕、猴、猿之形，不可稱言。"（3/471a）

《般舟三昧經》卷下："是時閻浮利內，廣縱十八萬拘利那術踰旬。"（13/917c）

三國譯經始見"由延"：

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷下："爾時四天王白佛言：'在所世尊，墟聚國邑有行如是深經法者，吾當率諸官屬詣講法所爲護講法，百由延內當令一切聞見講法。'"（1/536c）

舊題三國吴支謙譯《須摩提女經》："是時，滿財長者辦具所須乘羽葆之車，從八十由延內來。"（2/838b）。

西晉以後用例更多，此不贅舉。

（二）普通詞語

1. 傍邊

《興起行經》卷上："（佛）於風上立，槍從傍邊斜來，趣佛前立。"

① 《漢語大詞典》第七册 1299 頁。

(4/168b)

“傍邊”同“旁邊”，是中古以來産生的一個新詞，東漢譯經未見。晉以後譯經始見其例：

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》：“尊者阿難在傍邊過已，語言：‘子，佛不作是説……。’”(50/115b)

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷五：“次得花鬘不著頭上，以置傍邊。”(4/284c)

南朝齊求那毗地譯《百喻經》卷四《得金鼠狼喻》：“傍邊愚人見其毒蛇變成真實，謂爲恒爾，復取毒蛇，内著懷裏。”(4/556b)

至於作“旁邊”一形，佛典使用甚晚，未見宋前用例。

中土典籍中，“傍邊”的較早用例有：

南朝梁戴暠《詠欲眠詩》：“拂枕薰紅帊，迴燈復解衣，傍邊知夜久，不喚定應歸。”(《先秦漢魏晉南北朝詩》2100 頁)“欲”，一作“歌”；“永”，一作“久”。

隋巢元方《諸病源候論》卷四十五《小兒雜病諸候·變蒸候》：“變蒸之時，不欲驚動，勿令傍邊多人。”(1283 頁)

《太平廣記》卷二百五十五“契綟禿”條（出《啟顔録》）：“僧曰：‘雲中郡是天州，翻爲偷；氈是毛賊，毛賊翻爲墨槽。傍邊有曲録鐵，翻爲契綟禿。何事過相罵邪!’”(1988 頁)

“旁邊”一詞南北朝亦見：

南朝陳徐陵《雜曲》：“二八年時不憂度，旁邊得寵誰相妒。”(《先秦漢魏晉南北朝詩》2527 頁)“相”，一作“應”。

2. 悲感

《興起行經》卷下：“於是阿闍世王，聞佛説法，涕泣悲感。”(4/171c)

“悲感”，同義連文，“感”亦“悲”也，悲傷[①]。較早的可靠用例見於西晉以後譯經：

---

① 釋義參考了王雲路、方一新（1992：16）“悲感”條。該條列舉的首條書證是《後漢書·趙憙傳》：“既入丹水，遇更始親屬。皆裸跣塗炭，飢困不能前。憙見之悲感，所裝縑帛資糧，悉以與之，將護歸鄉里。”

西晉竺法護譯《鹿母經》:“於是鹿子説此偈已，其母悲感，低頭號泣。”(3/456b)

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一:“亦皆過去無能住者，空爲悲感，以殞軀形。”(4/575c)

西晉聶承遠譯《超日明三昧經》卷下:“從有致生，從生致死，從死致憂，從憂慼悲感，不可意惱。”(15/545c)“從憂”二字，宋、元、明、宮本無。

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷上:“虚空諸天，聞我説言，最後見於毘耶離城，心大懊憹，悲感涕泣。”(1/193b)

北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷五:“阿難聞佛教，悲感淚交流，猶如大力象，摇彼栴檀樹。”(4/44a)

舊題東漢安世高譯《太子慕魄經》:“太子心内悲感，傷其愚惑，矜愍無量。”(3/408c)

舊題東漢安世高譯《㮈女祇域因緣經》:“意欲布施，顧無所有，自惟貧賤，心用悲感。”(14/896c)

舊題三國吴支謙譯《菩薩本緣經》卷上:“王聞聲已，即問群臣:‘此是何聲?’諸群臣寮，各懷悲感，舉聲哀號，咸作是言。”(3/55b)

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷九:“時王須提及諸群臣、后妃婇女，號啼涕哭，悲感懊惱，收取舍利，造四寶塔而供養之。”(4/249c)

南北朝以後佛典文獻沿而用之:

南朝齊曇景譯《摩訶摩耶經》卷二:“時諸八部及以四衆，見摩訶摩耶憂惱如是，倍更悲感，淚下如雨。”(12/1013a)

南朝梁僧祐《釋迦譜》卷二:“我聞太子如此志願，舉身顫掉，設令有人心如木石，聞此語者，亦當悲感。”(50/25b)

就“悲感”一詞而言，中土典籍使用在前，漢代已見。如:

《漢書·外戚傳上·孝武李夫人》:“上思念李夫人不已……又不得就視，上愈益相思悲感。”(3952頁)

3. 博戲

《興起行經》卷上:“往昔過去世，波羅奈城中，有博戲人，名曰浄眼。”(4/164c)

PDG

《漢語大詞典》“博戲”條有“古代的一種棋戲”、“賭輸贏、角勝負的遊戲”、“雜戲”三義[①]。中古譯經“博戲”乃“賭博”義，相當於《漢語大詞典》第二義[②]。《廣説佛教語大辭典》“博戲”條：“賭博。比賽。”（1170/a）

三國以後譯經常見此詞。如：

三國吴支謙譯《孛經抄》：“知識美食當共，博戲莫財。”（17/733b）

西晉竺法護譯《生經》卷五：“其后智慧，辯才難及。互用摴蒱及以六博，書疏通利，遠近女人，來共博戲，王后輒勝，無能當者。”（4/106c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十一：“佛告善生，六損財業者：一者耽湎於酒，二者博戲……”（1/70b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷八：“道經戲村，見有二人，對坐博戲。”（4/649c）

東漢《中本起經》卷下用“博掩”表“賭博”：“財有八危，損而無益。何謂爲八？一者爲官所没；二者盜賊劫奪；三者火起不覺；四者水所没溺；五者怨家債主，横見奪取；六者田農不修；七者賈作不知便利；八者惡子博掩，用度無道。”（4/162b）姚永銘（2003：228—230）“撲掩”條指出：“撲掩”即“搏掩”，“是一種賭錢遊戲。”徐時儀（2005：645）：“博掩爲一種賭錢的遊戲，又稱搏掩、撲掩。”

後代譯經多有沿用，如：

西晉竺法護譯《生經》卷一：“此人還至王舍城，與婬女俱飲食。此博掩子，非是長者，非仁賢人。”（3/72b）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷五十七：“有比丘尼名陀尼，端正可愛，能動人心，中前著衣，持鉢欲入舍衛國乞食。道中有諸博掩人將入深林中，強共行婬。”（23/426c）

中土文獻中，“博戲”一詞漢代已見：《漢書·五行志上》：“劉向以爲時宋愍公驕慢，睹災不改，明年與其臣宋萬博戲，婦人在側，矜而罵萬，萬殺公之應。”（1344頁）

---

① 《漢語大詞典》第一册915頁。

② 《漢語大詞典》舉例晚至宋代，當提前。

PDG

“搏掩”也已見於《漢書》。《漢書·貨殖傳》：“又況掘冢搏掩，犯姦成富。”（3694 頁）顏師古注：“搏掩謂搏擊掩襲，取人物者也。搏字或作博。一説搏，六博也，掩，意錢之屬也，皆戲而賭取財物。”（3695 頁）也作“搏揜”，《漢書·高惠高后文功臣表》：“元狩元年，侯拾嗣，九年，元鼎四年，坐入上林謀盜鹿，又搏揜，完爲城旦。”顏師古注：“搏揜，謂搏擊揜襲人而奪其物也。搏字或作博。一曰博，六博也，揜，意錢之屬也，皆謂戲而取人財也。”（592 頁）①

4. 爾許

《興起行經》卷上：“問作何等罪，乃致此苦痛，此肋大爾許，使地爲震動。”（4/164a）

胡敕瑞（2002）指出：“‘爾許’是始見於中古，沿用於近代的一個代詞，主要起指别的作用，含有（往大裏或往小裏）強調的意味。”其所舉例，最早是西晉安法欽譯《阿育王傳》②、晉干寶《搜神記》③ 卷十五的例子，轉引如下：

《阿育王傳》卷七：“尊者答言：‘彼時有善算者，計百年中用爾許油，用如是計故使至今。’”（50/131a）

《搜神記》卷十五：“吾亡後，兒孫乃爾許大。”（181 頁）

胡敕瑞（2002）還指出：“‘爾所’作爲一個指别代詞最早見於東漢譯經（同時期的中土文獻中不見用例），且主要見於早期譯人支讖等人的譯品中，後世譯經一直沿用，不乏其例。”“有理由推斷‘爾所’是‘爾許’的前身。”

5. 煩疼

《興起行經》卷上：“由是殘緣，今雖得作佛，故有骨節煩疼病生。”（4/167b）又“爾時餘因緣，故致煩疼患。”（4/167b）又卷上有“佛説骨

① 此二例《漢語大詞典》已收。

② 吕澂認爲該經并非安法欽所譯。吕澂（1980：73）：“~0886 阿育王傳 7 卷。梁僧伽婆羅譯。原五卷〔經〕。天監十一年（512）出〔房〕。後誤安法欽譯。勘同阿育王經〔開〕。”

③ 按“爾許”一詞在中土文獻的較早用例，大概在三國時代，比《搜神記》略早。《三國志·吴志·吴主傳》：“浩周之還……有如大江”（1126 頁）裴注引三國魏魚豢《魏略》：“又前後辭旨，頭尾擊地，此鼠子自知不能保爾許地也。”（1129 頁）

節煩疼因緣經第四”一節。(4/167a)

“煩疼”，疼痛。“煩”與“疼”同義。“煩”，《説文·頁部》：“熱頭痛也。”（183 頁下）引申可泛指疼痛。東漢譯經中，“煩”無“疼”義，如：

《阿闍世王經》卷上：“譬若如地，一切草木藥舍宅城郭，無不因地而住者。地亦無所置，一切仰而得活，亦不以爲煩荷。”（15/389b）“煩”，麻煩、煩擾義。

《成具光明定意經》：“在衆煩亂而一其心。”（15/453b）“煩”，煩躁，煩悶義。又：“三穢、六患、五蔽已索，衆煩熱惱。”(15/451b）這裏“煩”、“熱”係同義連言。

“煩疼”最早見於晉代譯經：

西晉竺法護譯《胞胎經》：“百節煩疼，臚脹瘷下，身體浮腫。”（11/890a）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷三十四：“身生痛腦，極爲煩疼，命垂欲斷。”（2/740c）又卷五十一：“若死來至，於中呼哭，骨節離解，身體煩疼。”（2/829a）

中土文獻亦見此詞：

《三國志·魏志·管輅傳》裴注引《輅别傳》：“其夜，盜者父病頭痛，壯熱煩疼，然亦來詣輅卜。”（829 頁）

晉葛洪《肘後備急方》卷七《治卒中溪毒方》：“今東間諸山縣無不病溪毒，春月皆得，亦如傷寒，呼爲溪温，未必是射工輩，亦盡患瘡痢，但寒熱煩疼不解，便致死耳。”（233 頁）

可見無論是中土典籍，還是翻譯佛經，“煩疼”一詞的使用年代都在魏晉以後。

6. 非藥

《興起行經》卷上：“即便與非藥，病遂增劇，便致無常。”（4/167b）本經凡 4 見。

“非藥”，猶言有害的藥，毒藥。漢譯佛經“非藥”的可靠用例見於東晉以後：

北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷二：“如病服非藥，是故我不堪。”（4/17c）

PDG

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷二："藥者，知彼人病，與非藥，或雜毒，或過限，與種種藥。使死波羅夷，與藥不死偷蘭遮。"（22/577a）按："或雜毒，或過限"，是對"非藥"的具體闡述。

又卷四十："王言：'彼耆婆大知技術，莫食其食，或與汝非藥。'答言：'爾。受王教。'……時耆婆自食一阿摩勒果留半，飲一器水復留半，爪下安非藥，沈著水果中。語烏言：'我已食半果，飲半水，餘有半果，半水，汝可食之。'烏即念言：'彼自食半果，飲半水，留半與我，此中必當無有非藥。'即食半果，飲半水已，便患嚏，不復能去。復取藥著烏前語言：'汝某時某時服此藥，當差。'"（22/853b）這例對耆婆下藥（"非藥"）的具體過程都有描寫，可以證明"非藥"確是有害之藥，毒藥。

舊題三國吴支謙譯《菩薩本緣經》卷中："猶如有人欲食甘露，而食毒藥；欲求安樂，而反入賊；欲安隱身，反服非藥。"（3/62a）

舊題三國魏康僧鎧譯《曇無德律部雜羯磨》："若比丘故自手斷人命，持刀授與人，教死讚死勸死；與人非藥，若墮胎，若厭禱殺。……非沙門，非釋種子。"（22/1043a）

舊題西晉竺法護譯《應法經》："猶若阿摩尼藥，色具足，香具足，味具足；彼雜於毒，有人有患，便飲之。彼飲可口，飲時不住咽，飲已變爲非藥。"（1/902c）

"非藥"（表"毒藥"義）似爲佛經專用語，中古時期的中土典籍未見。

7. 歌戲

《興起行經》卷上："往昔過去世，波羅奈城中，有博戲人，名曰浄眼，巧於歌戲。"（4/164c）

"歌戲"，歌唱嬉戲，最早的可靠材料見於西晉譯經。如：

舊題東漢安世高譯《處處經》："佛第難陀飲酒醉，數往來到其邊歌戲。"（17/525c）"第"，宋、元、明、宮本作"弟"。

舊題西晉竺法護譯《普曜經》卷四："夏月快樂，遊戲其中，奇巧異樂，歌戲相娱。"（3/506a）

西晉竺法護譯《四自侵經》："世間所有一歸空無，假使歌戲，人不歡樂，不以爲快，歌者便恥。"（17/538a）

舊題西晉白法祖譯《佛般泥洹經》卷上："二者不得兩舌惡口，妄言綺

語，吟嘯歌戲。”（1/165c）

中土文獻中，較早的用例也在魏晉：

三國魏曹操《氣出倡詩》：“吹我洞簫，鼓瑟琴，何闇闇。酒與歌戲，今日相樂誠爲樂。”（《先秦漢魏晉南北朝詩》345頁）

《三國志·魏志·高句麗傳》：“其民喜歌舞，國中邑落，暮夜男女羣聚，相就歌戲。”（843頁）

8. 毀謗

即污蔑，説壞話。

《興起行經》卷下：“盡勝如來時，我比丘多歡，毀謗於無勝，墮於地獄久。”（4/171c）

本經中，“謗毀”、“毀謗”並見。“謗毀”的用例如：

《興起行經》卷下：“王白佛言：‘此多舌女人，欲設謗毀。’”（4/171c）又：“以是殘因緣，多舌童女來，在於大衆中，前立謗毀我。”（4/171c）

東漢譯經已見“謗毀”。如：

《法鏡經》：“復有四淨戒事：何等爲四？一曰以自識知，二曰以不自貢高，三曰以不形相人，四曰以不謗毀人。”（12/21c）

《中本起經》卷下：“加行謗毀，忘失人本，還入惡道。”（4/162c）

後世譯經多有沿用，例不贅舉。

“毀謗”西晉譯經始見用例：

西晉竺法護譯《正法華經》卷二：“又其毀謗，善權方便，世間所有。”（9/78c）

西晉竺法護譯《度世品經》卷三：“將無衆人毀謗清白。”（10/635c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十四：“而善念梵志，以無數方便毀謗佛、法及與衆僧。”（1/88b）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷一：“咄莫出惡語，謗言佛有呪，毀謗最勝尊，後獲大苦報。”（4/258a）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷六：“世尊，我向所説，得無過耶？將不毀謗世尊耶？”（2/38a）

中土文獻“毀謗”一詞的較早用例如：

《漢紀・宣帝紀一》:"勝坐毀謗詔書，毀先帝，不道。"(《兩漢紀》298 頁)

《論衡・累害》:"身完全者謂之潔，被毀謗者謂之辱。"(12 頁)[①]

"毀謗"倒之則爲"謗毀"[②]，漢初已見其例，如:

《韓詩外傳》卷八:"人之所以好富貴安榮，爲人所稱譽者，爲身也。惡貧賤危辱，爲人所謗毀者，亦爲身也。"(272 頁)

《詩經・大雅・蕩》:"彊禦多懟，流言以對。"鄭玄箋:"女執事之臣，宜用善人，反任彊禦，衆懟爲惡者，皆流言謗毀賢者；王若問之，則又以對。"(《十三經注疏》553 頁上)

9. 口嗚

《興起行經》卷上:"王禮佛已，手捉佛足，摩拉口嗚。"(4/169a)

"嗚"，吻，"口嗚"，謂(用嘴)親吻。此詞語非但東漢譯經未見他例，整個魏晉南北朝都未見用例。當時有的只是"以口嗚……"這一形式，見於三國以後譯經，值得注意。

三國吴支謙譯《梵摩渝經》:"梵志欣然起立，五體投地，頭面著佛足，以口嗚佛足，以手摩佛足。"(1/885c)

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷十六:"爾時師子師子進，頂禮兩足天人尊，以口嗚足而讚歎，言辭妙巧順法義。"(13/108c)

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷三十三:"時迦葉受佛教已，即從坐起，上昇虛空，還下禮世尊足，以手摩捫如來足，以口嗚之，自稱姓字。"(22/797c)

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷三十七:"到佛所已，頂禮佛足，以兩手執世尊之足，摩挲頂戴，舉頭以口嗚如來足。"(3/824c)

隋闍那崛多譯《大威德陀羅尼經》卷十八:"爾時長老阿難即從坐起，四支布地，頂禮佛足，以口嗚足。"(21/832a)

這幾例"以口嗚(佛)足"云云，"以口"是介賓結構作狀語，"口嗚"不連讀。然"口嗚"即出自"以口嗚……"當無問題。

---

① 《漢語大詞典》第六册 1500 頁已收"毀謗"一詞，首二例即上引兩例。

② "謗毀"一詞，《漢語大詞典》未收。

早期中土文獻未見“口嗚”用例[1]，僅見“嗚”或“嗚撮”一類的詞語。如：

《世説新語·惑溺》：“（賈）充自外還，乳母抱兒在中庭，兒見充喜踊，充就乳母手中嗚之。”（490 頁）“嗚”，《異苑》卷十作“嗚撮”（96 頁）。均爲親吻義。[2]

10. 老壽

《興起行經》卷上：“耆婆出百千價氎，用裹佛足，以手摩足，以口嗚之，曰：‘願佛老壽，此患早除。’”（4/169a）

“老壽”，高壽，長壽。先秦已有用例，《左傳·昭公二十年》：“其所以蕃祉老壽者，爲信君使也。”（《十三經注疏》2092 頁下）六朝繼之，《搜神記》卷十三：“臨汜縣有廖氏，世老壽。”（163 頁）

東漢、三國譯經未見用例，可靠的用例見於東晉以後譯經。如：

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷一：“佛之所爲，我今悉成，是則名之，利益時到，但令汝老壽，任意見治。”（50/101b）

東晉十六國、南北朝用例更多：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十六：“長壽王遥見夫人抱兒而來，便作是語：‘使兒老壽，受命無極。’”（2/627a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十四：“佛在衆中嚏，時我唱老壽，佛説不敬禮，此事如上説。”（4/334b）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷三十八：“爾時佛嚏遍，五百比丘，一時同聲，言老壽。佛語諸比丘：‘以汝等言老壽故，便得老壽耶?’‘不也，世尊。’佛言：‘從今不得稱老壽，稱老壽者得突吉羅。’（23/276b）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷七：“早往至比丘所，禮拜問訊。一禮二禮，皆不共語，至第三禮，乃言老壽。”（22/47a）

中土佛教典籍也有用例：

南朝宋鄭道子《桓君山新論形神》（《弘明集》卷五）：“夫古昔平和之世，人民蒙美盛而生，皆堅強老壽。”（52/29b）

---

① 有“口嗚咽”、“口嗚呼”、“口嗚噎”等組合用例，無論屬讀還是含義均與此不同。

② 《説文·欠部》：“歍，心有所惡若吐也。从欠烏聲。一曰口相就。”（179 頁）《廣韻·屋韻》：“噈，歍噈，口相就也。”（459 頁）是字書早收此詞，但文獻用例較晚見到。

南朝梁寶唱等《經律異相》卷十二引《出度脱狗子經》："見沙門歡喜，前爲作禮，沙門呪願，老壽長生。"（53/63b）

11. 里巷

《興起行經》卷上："王即召群臣，遍詣里巷，户至覓之。"（4/165a）

"里巷"，猶街巷。

此詞東漢譯經未見，見於三國以後譯經：

三國吴支謙譯《賴吒和羅經》："母語夫言：'疾起分布，行求索之。'夫即斂頭走行於諸街曲里巷，而求索之。"（1/870a）

三國吴支謙譯《義足經》卷上："佛告阿難：'汝與衆比丘入城，悉於里巷四徼街道説偈言。'"（4/176c）

西晉竺法護譯《大净法門經》："志欲得見，隨其所遊，園觀河側、里巷樹間，便就從之。"（17/817a）

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷三："一者與耆老會坐。若於堂上，里巷間行，間道中行，及耆老共坐共稱譽。"（1/290a）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷四："時婆羅門於是便去，至一海邊聚落，見諸商人，祠祀聚會，宣令里巷：'誰能隨我入海，共取珍寶。'"（22/260a）

佛經的"里巷"當來自中土典籍，此詞先秦已見：

《墨子·號令》："吏、卒、民無符節而擅入里巷、官府，吏、三老、守閭者失苛止，皆斷。"（901 頁）

後代沿而用之：

《漢書·五行志下》："京師郡國民聚會里巷仟佰，設張博具，歌舞祠西王母。"（1476 頁）

12. 拇指

《興起行經》卷上："剛木槍刺脚，調達崖石擲，堆破脚拇指，此是何因緣？"（4/164b）又卷下："地婆達兜，擧崖石長六丈廣三丈，以擲佛頭。耆闍崛山神，名金埤羅，以手接石，石邊小片，迸墮中佛脚拇指，即破血出。"（4/170b）又："由是殘餘殃，地婆達下石，崖片落傷脚，破我脚拇指。"（4/170b）

"拇指"，也作"母指"，較早見於東晉以後譯經：

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷二："或言大如拇指，或如芥子，或如微塵。"（12/378c）卷七："猶如稗子，或如米豆，乃至母指。"（12/408c）"母"，宋、元、明、宮本作"拇"。

後秦竺佛念譯《鼻奈耶》卷五："夫人答王：'王小時患左手母指，晝夜患痛，不得眠寐。'"（24/871b）"母"，聖本作"拇"。

後秦筏提摩多譯《釋摩訶衍論》卷八："一者足等事，兩膝末中其兩母指，互相契當，令無差故。"（32/656b）

南朝宋沮渠京聲譯《治禪病秘要法》卷上："童子灌之，從頂而入，入於腦脈，直下流注。至於左腳大拇指半節。半節滿已，津潤具足。乃至薄皮，復至一節。"（15/334b）

"腳拇指"一詞，在佛經中用例不多，僅有以下數例：

北涼浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》卷十六："爾時世尊以腳拇指舉此大石，安置右掌中。"（28/119c）

南朝梁僧伽婆羅譯《孔雀王咒經》卷上："始學毘尼爲衆破蘊，以營澡浴，蘊孔黑蛇，嚙其右腳拇指。"（19/446c）

隋闍那崛多譯《大威德陀羅尼經》卷十九："年盛色美，無病無痛，耳目端正。乃至不讀，彼之丈夫，以腳拇指觸彼婦人。"（21/834b）"拇"，宋、元、明三本作"母"。

唐菩提流志譯《廣大寶樓閣善住祕密陀羅尼經》卷下："以右腳安左髀上，令右腳拇指拄地。"（19/656a）

也作"足拇指"：

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十六："彼諸力士，尋即見我以足母指舉此大石，擲置虛空。"（12/457b）"拇"，宋、元、明、宮本作"母"。

如上所舉，無論是"拇指"（母指）還是"腳拇指（母指）"或"足拇指"，其產生年代均在東晉以後。

中土典籍中，"拇指"一詞產生較早。如：

《诗經・大雅・生民》："履帝武敏歆，攸介攸止。"鄭玄箋："帝，上帝也；敏，拇也；介，左右也。……時則有大神之迹，姜嫄履之，足不能滿履其拇指之處，心體歆歆然。"（《十三經注疏》528 頁上）

《素問・骨空論》："膝痛，痛及拇指，治其膕。"（89 頁）

也作“母指”，如：

《靈樞經》卷八《五色》：“黄帝曰：‘赤色出兩顴，大如母指者，病雖小愈，必卒死。’”（78 頁）

13. 上官

《興起行經》卷上：“浄眼念已，便出走趣大衆，普喚上官曰：‘莫困殺此道士。非道士殺鹿相，是我殺之耳！願放此道士，縛我，隨罪治我。’諸上官皆驚愕曰：‘何能代他受罪？’即共解辟支佛縛，便捉浄眼，反縛如前。諸上官等皆向辟支佛作禮懺悔。”（4/165a）

“上官”，原指高官，大官。《管子・小問》：“客或欲見於齊桓公，請仕上官，授禄千鍾。”（980 頁）漢魏以來也指上司、長官。[①] 三國魏嵇康《與山巨源絶交書》：“性復多蝨，把搔無已，而當裹以章服，揖拜上官，三不堪也。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》1322 頁上）《後漢書・任延傳》：“（任延）拜武威太守，帝親見，戒之曰：‘善事上官，無失名譽。’”（2462 頁）

“上官”佛典用例無多，唐前用例僅見以下數例[②]：

隋闍那崛多等譯《東方最勝燈王如來經》：“若有上官逼切來者，或以枷鎖，禁繫逼切。”（21/870b）

唐道世《法苑珠林》卷四十六：“至須臾頃，有群鬼相叱曰：‘上官來！’各迸走出祠去。……（右此一驗出《續搜神記》）”（53/639c）《續搜神記》，傳爲晉陶潛所作。

14. 疼

《興起行經》卷上：“誅殺五親時，諸節皆疼痛。”（4/164b）又：“佛被刺已，苦痛、辛痛、疼痛、斷氣痛。”（4/168c）本經“疼”凡 6 見。

“疼”，痛。“疼”是中古新詞，産生於西漢。[③]

---

① “上官”後亦有拜官、上任義。明《神僧傳》卷一：“李公喜而駭，且記其言。後果赴是郡。及上官訖，便謁靈跡。”（50/950a）

② 失譯附南朝宋録《迦丁比丘説當來變經》：“住寺沙門，追逐官長，欲望敬事，即取檀越塔中所有，持上官長；官長貪財，不推本末，益得爲善。”（49/7b）“持上官長”，應讀爲“持上/官長”，“官長”一詞，“上官”不連讀，上下文可證。

③ 參看汪維輝（2000：336）。汪先生所舉首例爲《素問》卷九《熱論篇》：“二日陽明受之，陽明主肉，其脉俠鼻絡於目，故身熱目疼而鼻乾，不得卧也。”

漢譯佛經中，東漢譯經尚未見“疼”，最早用例見於三國譯經：

三國吴支謙譯《八師經》：“佛言：六謂年老。夫老之爲苦，頭白齒落，……百節痛疼。”（14/965c）

又如：

西晉竺法護譯《修行道地經》卷三：“諸節欲解骨體疼痛，命欲窮絶。”（15/199c）

中土文獻中，醫書而外，晉人詩文有用例：

晉程曉《嘲熱客詩》：“摇扇臂中疼，流汗正滂沱。”“疼”，逯欽立注：“《歲時雜詠》作‘痛’，《文苑》同。又注：《歲時》作‘疼’，《古文苑》、《詩紀》作‘疾’。”（《先秦漢魏晉南北朝詩》578 頁）

王獻之《雜帖》：“獻之白：奉承問，近雪寒，患面疼腫，腳中更急痛。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》1613 頁下）

晉以後用例如：

《三國志·蜀志·關羽傳》：“羽嘗爲流矢所中，貫其左臂，後創雖愈，每至陰雨，骨常疼痛。”（941 頁）

汪維輝（2000：336—339）“痛/疼”一節舉例頗詳，可參看。

15. 偷盜

《興起行經》卷下：“阿闍世王復問佛：‘此女不殺人，亦不偷盜，直妄語，便墮阿鼻耶？’”（4/171b）又：“王復白佛：‘夫人殺生，人皆見之，若偷盜婬劮，亦人所見。’”（4/171c）

“偷盜”，動詞，今語慣用。東漢三國譯經只用“盜”、“盜取”、“盜竊”、“強盜”等①。如：

---

① 舊題東漢安世高譯《長者子制經》：“第二會説經時，有四千億沙門皆得阿羅漢，當爾時，人民無有偷盜者。男子女人，皆同一心，無有惡者。”（14/801c）舊題東漢安世高譯《罪業應報教化地獄經》：“佛言：‘以前世時偷盜僧食，或爲大會福食屏處偷噉，悋惜己物，但貪他財。’”（17/451a）舊題東漢安世高譯《分别善惡所起經》：“佛言：人於世間，偷盜，劫人，強取他人財物。求利不以道理。”（17/518a）這三部經，均舊題“後漢安世高譯”，但不可信從。舊題三國吴支謙譯《佛開解梵志阿颰經》：“當持五戒：……二不偷盜，貪殆人財。”（1/260c）舊題三國吴支謙譯《須摩提長者經》：“佛告大衆：‘殺生、偷盜、邪婬、妄語、兩舌、惡口、綺語、嫉妬、恚癡，若人行是十惡，名之爲死。’”（14/806a）舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷二：“時彼城中有一愚人，名曰如願，好喜殺生，偷盜邪婬，爲人糾告。”（4/212a）這三部佛經都不是可靠的支謙譯經。

《大安般守意經》："殺、盜、婬、兩舌、惡口、妄言、綺語，是七意及餘事屬外也。"（15/164c）

《法鏡經》："開士居家修道者，當以自奉持戒事，謂是奉持五戒事也：是以爲不好殺生，不加刀杖蟜動之類，不以嬈固人；是以不好盜竊人物；自有財而知足；他人財不以思；至於幾微草蘺之屬；不與終而不取；是以爲不好欲之邪行，自有妻而知足，他婦女不喜眼視也；意常以自患已。"（12/16c）

《道行般若經》卷六："當持十戒：不殺生、強盜、婬泆、兩舌、嗜酒、惡口、妄言、綺語；不嫉妒、瞋恚、罵詈，不疑，亦不教他人爲。身自持十戒不疑。"（8/454b）

《阿閦佛國經》卷上："若我發意念殺生者，第一；若發意念盜取他人財物，第二；若發意念非梵行者，第三；若發意念妄言，第四；若發意念悔恨，第五。乃至成最正覺，我爲欺是諸佛世尊，諸不可計無央數。"（11/752a）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷五："盜人財物，婬彼非妻，兩舌，惡駡，妄言，綺語，嫉妒，恚癡，誹謗三尊，禍之大莫尚十惡。"（3/31c）

舊題西晉譯經"偷盜"作動詞：

舊題西晉白法祖譯《菩薩逝經》："當爾時，人民無有偷盜者。"（14/804a）

失譯附西晉録《玉耶女經》："即前長跪，求受十戒，三自歸命：歸佛，歸法，歸比丘僧。一不殺生，二不偷盜……是名十戒。"（2/865c）

東晉、南北朝以降用例漸廣，如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十："又我家中饒財多寶，終不偷盜。"（2/648a）

北涼曇無讖譯《悲華經》卷六："是時衆生，一切心中，無有善願，是故常聞地獄聲、畜生聲……縠貴偷盜聲，邪婬妄語狂癡聲。"（3/206c）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷十一："有罪者，若犯姦，若偷盜，是名有罪。"（22/79c）

譯經的"偷盜"當源自中土典籍。《漢書·張敞傳》："京師進濅廢，長安市偷盜尤多，百賈苦之。上以問敞，敞以爲可禁。敞既視事，求問長安父

老，偷盜酋長數人，居皆溫厚，出從童騎，閭裏以爲長者。"（3221 頁）這裏"偷盜"是名詞。《孔子家語・五刑解》："無度則小者偷盜，大者侈靡。"（186 頁）此二例是其較早用例。

16. 謂呼

《興起行經》卷上："在鬱祕地苦行經六年，謂呼當得佛。"（4/164c）又："時道士默不見答，叉手腳復著土，以是故，臣等謂呼其殺人。"（4/165b）

"謂呼"，猶言以爲、認爲，東漢譯經未見，最早見於三國譯經。如：

三國吳支謙譯《七女經》："是婆羅門有七女……憙自貢高，恃怙端正，憍慢衆人，倚於富貴，謂呼有常。"（14/907c）

三國吳康僧會譯《六度集經》卷六："其長者家，素不知法，恠此夫人，口爲妄語，謂呼鬼病，下問讝祟。"（3/35c）

西晉以後用例漸多。如：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷二十："善男子，譬如幻師化作象馬車乘，謂呼是幻，有來往者，皆是愚夫。"（8/145b）

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷二："父聞二子相責如是，甚大怪之，謂呼是鬼祟，來生災變。"（4/587c）

北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷二："聞白馬悲鳴，長鳴而應之，謂呼太子還，不見而絕聲。"（4/14c）

"謂呼"乃同義連言①，"謂"、"呼"連用，始於三國時期②，"謂"有"以爲、認爲"義，先秦已然，漢魏六朝沿用甚廣；"呼"之"以爲、認爲"義，東漢譯經已見。如《道行般若經》卷七："如是諸仁者中，有了了隨行菩薩摩訶薩，反呼非，中有反行反呼是。"（8/461b）《修行本起經》卷上："被辱去者，審呼能報，踊躍歡喜。"（3/466a）

---

① 張聯榮（1988）"呼"條："謂作認爲講，經典習見。呼作認爲講，常和謂連用。謂呼有時意思相同。"王雲路、方一新（1992：185—187）"呼"條："（二）以爲；認爲。""'呼'又常與'謂'同義連用。"

② 王雲路、方一新（1992：383）"謂呼　呼謂"條："'謂'有以爲、認爲義，先秦時已然，漢魏六朝時沿用甚廣；'呼'也有以爲、認爲義，故'謂呼'、'呼謂'是同義連言。"

17. 下食

《興起行經》卷下：“大衆圍遶，往詣王宮，就座而坐。王即下食，手自斟酌，種種餚膳。”（4/172a）

“下食”，指配送菜肴、飲食。①

東漢、三國譯經未見“下食”一詞，可靠的例證見於西晉。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一：“佛與千二百五十衆僧往詣其舍，坐畢，行水下食，澡竟，還於精舍。”（4/580b）

西晉竺法護譯《月光童子經》：“申日下食，香徹八難。”（14/817b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十六：“次第坐已，園民手自下食，滿杓而與上座。”（22/352b）

後秦鳩摩羅什譯《雜譬喻經》卷上：“佛即就座，行水下食，須臾已訖。”（4/534b）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷二十六：“居士見僧坐訖，自行澡水，手自下食。”（23/187a）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷五：“於是世尊著衣持鉢……往詣其家，就座而坐；諸居士手自下食。”（22/30b）

“下食”此義，中土典籍亦有用例，參看徐震堮《世說新語校箋》附《世說詞語簡釋》（519 頁）。

18. 咸皆

《興起行經》卷上：“阿闍世王聞此語，便從床上悶死墮地，良久乃穌。舉宮內外，咸皆驚怖。”（4/169a）

“咸皆”，範圍副詞，義爲都，全部。東漢譯經未見用例，可靠的用例見於西晉譯經②。如：

---

① “下食”另有下嚥食物、進食義。如：舊題東漢安世高譯《罪業應報教化地獄經》：“第六復有衆生，腹大頸細，不能下食。”（17/451a）舊題東漢安世高譯《鬼問目連經》：“一鬼問言：‘我一生已來，腹大如甕，咽細如針孔，不得下食。何罪所致？’”（17/535c）《三國志·吴志·吕蒙傳》：“封爵未下，會蒙疾發，（孫）權時在公安，迎置內殿，所以治護者萬方。……見小能下食則喜，顧左右言笑。”（1279—1280 頁）

② 葛佳才（2005：附録一）《東漢副詞總目》列舉的表示總括的範圍副詞中，含“咸”、“皆”的東漢新生副詞如下：都皆、都盧皆、皆復、皆自、皆盡、皆共、皆悉、皆畢、皆俱、俱皆、類皆、咸同、咸共、悉皆、應皆、徧皆悉、普皆，共 17 條。未見“咸皆”。

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷五："時汝等輩，咸皆自來。"（4/224b）

舊題三國吴竺律炎共支謙譯《摩登伽經》卷上："是故三世諸賢聖咸皆頂戴，共稱歎。"（21/400b）

西晉竺法護譯《正法華經》卷七："時會菩薩彌勒大士，具餘之衆，咸皆叉手，白世尊曰：'惟願大聖，分别説之。'"（9/113a）

西晉竺法護譯《阿惟越致遮經》卷上："於是文殊師利前白佛言：'今四輩衆諸天龍神，咸皆渴仰。'"（9/201b）

西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷下："爾時諸天世人、四部衆咸皆歎曰：'其有聞斯權便經者，非法器人，多不信樂。'"（12/165c）

西晉竺法護譯《琉璃王經》："貴姓聞凶，奔波驚愕，……闍維如法。咸皆號悼，莫不摧感。"（14/784a）

南北朝以後用例更多。如：

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷四十四："覆護天人衆，令度有彼岸，是故諸衆生，咸皆稽首禮。"（2/322b）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷十："於初成道夜，生羅睺羅。舉宫婇女，咸皆慚恥。"（4/496b）

中土文獻中，較早用例有《三國志·魏志·武帝紀》裴注引《魏書》："聞太祖至，咸皆舉免，小大震怖，姦宄遁逃，竄入他郡。"（4頁）

19. 象馬七珍/象馬七寶

《興起行經》卷上："復有一婆羅門，名曰梵天，大富饒財，象馬七珍，侍使僕從。"（4/166a）又卷下："往昔過去世，於羅閱祇城，有長者名曰須檀。大富，多饒財寶，象馬七珍。"（4/170b）

《興起行經》卷下："爾時波羅奈城，有長者名大愛，有象馬七寶，資財無極。"（4/171a）

《廣説佛教語大辭典》　"象馬"條："象與馬。喻指貴重的財産。"（1291/a）"七珍"條："②珍奇寶物。"（31/a）"七寶"，此處義同"七珍"。

"象馬七珍"始見於三國譯經。如：

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷二："兼有種種衣服、珠環嚴釧、

象馬七珍。”（3/133a）

三國吴支謙譯《須摩提長者經》：“我於過去無量世中作諸國王，以頭目髓腦及以手足、國城妻子、象馬七珍、宮殿樓觀、五樂之具，一切布施。”（14/807a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷二：“如頻婆娑羅王，富有國土、象馬七珍。”（4/263c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十六：“宿世所行，難爲能爲，不惜身命，國財妻子，象馬七珍，頭目骨髓，懃施不惓。”（25/179a）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷四：“昔所居業，豪富無量。今故觀者，斯爲所在。象馬七珍，不可稱計。”（4/630c）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷四：“吾自躬身，四事供養：衣被飯食，床褥臥具，病瘦醫藥，國財妻子，象馬七珍。”（10/995b）

北涼曇無讖譯《大方等無想經》卷五：“如是菩薩，見有求索，頭目髓腦，支節手足，國城妻子，奴婢僕從，象馬七珍。”（12/1103a）

“象馬七寶”始見於東晉譯經：

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷二：“説是偈已，復作是言：是故當知，雖有庫藏、象馬七寶、資生之具，不知足者，猶名爲貧。”（4/268a）又卷三：“昔者頂生王，將從諸軍衆，並象馬七寶，悉到於天上。”（4/273a）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷四十六：“世尊，若國土所有象馬七寶，乃至國位，悉持與人。”（2/335b）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷六：“隨汝所願，國城妻子珍寶，車乘輦輿，象馬七寶，奴婢僕使，所有欲得，皆當與之。”（4/389b）

“象馬七寶”唐前中土典籍未見。

20. 有降/有損

《興起行經》卷上：“阿難問佛：‘今者瘡痛，增損何如？’佛語阿難：‘漸漸有降。’”（4/168c）又：“舍利弗問佛：‘不審瘡痛，增損云何？’佛報舍利弗：‘瘡痛漸漸有損。’”（4/168c）“有降”、“有損”，均謂（疾病）減輕，好轉。“增損何如”猶言（瘡痛）是加重還是減輕，“增”指病痛加

重，“損”指病痛減輕。

中古譯經表疾病減輕的“有降”，可靠的用例見於東晉以後譯經。如：

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十九：“爾時其母字韋提希，以種種藥而爲傅之，其瘡遂增，無有降損。”（12/474b）

失譯附秦録《别譯雜阿含經》卷九：“佛告長者：‘汝所患苦，爲可忍不？醫療有降，不至增乎？’”（2/441b）

表示疾病減輕的“有損”與此相似，最早的用例在三國[①]：

吴支謙譯《維摩詰經》卷上：“文殊師利言：‘如何居士，忍斯種作，疾寧有損，不至增乎？’”（14/525c）

晉代以後，用例稍多：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四十：“是時，佛告病比丘曰：‘汝今患苦有損，不至增乎？’比丘對曰：‘弟子患苦，遂增不損，極爲少賴。’”（2/766c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十九：“衣被飯食，床敷臥具，病瘦醫藥，則無有損。”（4/709c）

21. 捉

《興起行經》卷下：“護喜便捉火鬘衣牽曰：‘共至迦葉佛去來？去佛甚近不遠。’”（4/172c—173a）

“捉”，抓住，拉住。中土典籍用例較早，先秦即已見到[②]，漢代用例稍廣。如：

王褒《聖主得賢臣頌》：“昔周公躬吐捉之勞，故有圄空之隆。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》358 頁下）

王延壽《王孫賦》：“尋柯條以宛轉，或捉腐而登危。”（《全上古三代

---

① “有損”也常泛指“比……不如”、“損失、減少”，三國吴康僧會譯《六度集經》卷八：“宫女訛曰：‘大王光華有損，何爲？’”（3/51c）後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷二：“菩薩清浄，意志審諦，隨人所好，而爲示現，應適衆生，終無有損，得一切願。”（10/979c）

② 關於“捉”的來源，汪維輝先生在其博士後出站報告《近代漢語常用詞演變研究》中作過考證：“‘捉’字產生得很早，《説文》和《廣雅》都有著録，最早的文獻用例見於《左傳·僖公二十八年》：‘叔武將沐，聞君至，喜，捉髮走出。’這個例子可以印證《説文》對它的本義的解釋：‘搤也。一曰握也。’但是先秦兩漢‘捉’的用例很少見到；……魏晉以後，‘捉’的用例多見起來。”承蒙作者賜告，附記致謝。

秦漢三國六朝文》791 頁下）

劉楨《大暑賦》："農畯捉鎛而去疇。"（《全上古三代秦漢三國六朝文》828 頁上）

《楚辭・招魂》："挫糟凍飲，酎清涼些。"東漢王逸注："挫，捉也。"（209 頁）

另如《全三國文》、《全晉文》、《抱朴子》等也多見。

相比而言，佛典的使用年代要晚一些。東漢佛經僅安世高譯《大道地經》有一例："是身爲譬如沫，不能捉。"（15/236a）

三國以來漢譯佛經多見"捉"。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷三："母捉其乳，天令湩射遍百子口。"（3/14c）又卷五："假有疑望，爾捉吾斷臂以來。"（3/25b）

三國吴支謙譯《義足經》卷上："令捉象。有捉足者。"（4/178b）"捉"，宋、元、明三本作"持"。

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷二："便捉磨使，碎血肉流。"（1/284b）

西晉竺法護譯《生經》卷一："敕邊侍人，捉持器來。"（3/75c）

可見，《興起行經》使用"捉"字，和三國以降的譯經用語習慣相合。

三、習語

1. 百千圍遶

《興起行經》卷上："城内四姓宗族、清信士女，聞佛爲木槍所刺，王與弟耆婆，及此人衆，百千圍遶，共至佛所。"（4/169a）

佛經描寫某人出現比較有吸引力時，用極大的數字誇張圍繞其旁的人數。如：

《修行本起經》卷上："即時佛到，國王臣民，長者居士，眷屬圍遶，數千百重。"（3/462b）

西晉竺法護譯《正法華經》卷十："時順怨天王在彼會坐，與諸香音億百千垓鬼眷屬圍遶，往詣佛所，前白佛言。"（9/130b）這裏用的是"億百千垓"。

但固定爲"百千圍遶"這個形式，最早見於晉代譯經：

《大寶積經》卷六十二北齊那連提耶舍譯《菩薩見實會》:“釋提桓因天王亦復如是，無量那由他百千圍遶，從三十三天没。”(11/356a)

失譯附秦録《大乘悲分陀利經》卷二:“時五天王，即夜一一天王與天子天女及童男女多億那由他百千圍遶，俱下閻浮提。”(3/247c)

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷二十八:“時天帝釋復出金殿，詣一切樂林。種種天衆，百千圍遶。”(17/163c) 又卷三十五:“以善業故，受如是樂，諸天女衆，百千圍遶。”(17/208a)

唐代以後仍有用例。如:

唐義淨譯《根本説一切有部毘奈耶藥事》卷十三:“乃往古昔，有王名曰三螺摩騰迦，有諸眷屬，百千圍遶。”(24/58a)

亦作“百千圍繞”:

隋闍那崛多譯《四童子三昧經》卷上:“爾時無攀緣菩薩摩訶薩，共彼眷屬徒衆，百千圍繞，恭敬在於彼前，從波羅奈大城而出徑詣佛所。”(12/933c)

唐義淨譯《根本説一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一:“是時釋梵大王與諸天衆，百千圍繞，恭敬尊重，親事菩薩。”(23/908b)

2. 大豆、小豆

《興起行經》卷下:“舍利弗，爾時日食一麻、一米、大豆、小豆，我如是，雖受辛苦，於法無益。”(4/173c)

“大豆”、“小豆”分别使用，西晉譯經始見:

西晉竺法護譯《修行道地經》卷五:“初舉身時，去地如蟣，轉如胡麻，稍如大豆，遂復如棗。”(15/212c) 又卷三:“守鬼即取犯罪之人，著鐵釜中，湯沸，或上或下。譬如人間大釜之中，煮於小豆而沸上下。”(15/203b)

“大豆”、“小豆”並用，最早見於東晉十六國譯經。如:

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十一:“若須者得自取不聽受，若蒙具豆、摩沙豆、大豆、小豆，如是比。”(22/478a)

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷四十三:“時諸比丘，得胡麻、粳米，得大豆、小豆、大麥、小麥。”(22/876c)

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷十:“實種子者，謂稻麻

麥、大豆、小豆、褊豆。”(23/75b)

北魏瞿曇般若流支譯《金色王經》:“復更異雨，種種穀等，所謂胡麻、大豆、小豆、大麥、小麥。”(3/390b)

南朝宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》卷三:“如世間中，種種穀子，爲增長命，有種種名，所謂大麥、小麥、大豆、小豆、粳糧胡麻等，是名流布因。”(30/977b)

中土典籍中，也見用例。如:

《齊民要術》卷二《種(小)豆》:“《氾勝之書》曰:‘大豆、小豆，不可盡治也。古所以不盡治者，豆生布葉，豆有膏，盡治之則傷膏，傷則不成。’”(115頁)

3. 可爾

《興起行經》卷上:“時净眼往至鹿相所，語此女曰:‘當共出外，詣樹園中，求於好地，共相娱樂。’女答曰:‘可爾。’”(4/164c)又卷下:“摩提語修耶舍:‘大弟，共詣耆闍崛山上，有所論説去來?’修耶舍曰:‘可爾。’”(4/170b)又:“護喜後日復語火鬘曰:‘共至水上澡浴乎?’火鬘答曰:‘可爾。’”(4/172c)

“可爾”，可以，好的，表示應答。

表示應答的“可爾”[①]，可靠的用例見於西晉以後譯經:

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷六:“復問:‘能嫁與我不?’報曰:‘可爾。’”(22/605c)

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷二:“大迦葉言:‘不與汝開門，汝從門鑰孔中來。’阿難答言:‘可爾。’”(25/69a)

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十二:“爾時大王説是偈已，便語鷹言:‘汝食我肉，爲得活不?’鷹言:‘可爾。’”(4/322a)

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷一:“獵師答王:‘願聽小還，共論此事。’王曰:‘可爾。’”(22/230b)

---

① 失譯附東漢録《雜譬喻經》卷上:“鬼語王言:‘吾欲噉人。’王言:‘不可爾也。’”(4/503b)不可爾，不能這樣。“不可”連言，尚不是“可爾”連言。又三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下:“佛言:‘其人殊不豫作德，爲善輕戲，不信使然，徒倚懈怠，爲用可爾。’”(12/311b)“可爾”乃“可以、行”之義，非用於應答。

4. 往昔久遠世

《興起行經》卷上："於是佛語舍利弗：'往昔久遠世時，於羅閱祇，時大節日聚會。'"（4/167c）

"往昔久遠世"，也作"往昔久遠"，是一個追溯佛或其他神異人物的前世時，表示"很久以前"的固定形式。考察東漢佛經，這種情況下大都採用以"劫"爲核心構成的短語。詳見第六章第一節"九十一劫"條。而"往昔久遠世"、"往昔久遠"，未見到三國以前的用例。

"往昔久遠世"的用例如：

西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷下："又告慧上菩薩：往昔久遠世時，不知罪福，故爲衆人，示現殃釁。"（12/163c）

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三："佛說偈已，告諸比丘：'往昔久遠無數世時，有五通比丘，名精進力，在山中樹下，閑寂求道。'"（4/595b）這一例，在"往昔久遠"和"世"之間又添加"無數"，表示強調。

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十一："便告王曰：'往昔久遠世時，人壽二十千歲。'"（4/722a）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷五十九："爾時佛告諸比丘言：'我念往昔久遠世時，於雪山下，有二頭鳥，同共一身。'"（3/923c）

"往昔久遠"的用例如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十三："所以然者，往昔久遠，有一天子，將五百玉女，前後導從。"（2/672c）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷一："佛言：'往昔久遠，雪山之邊，有獼猴王，領五百獼猴。'"（4/450b）

就筆者所見，西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》是最早的用例。顯然，"往昔久遠世"出自《法句譬喻經》"往昔久遠無數世"一句，是後者的縮稱。

5.（於）一面住

《興起行經》卷上："舍利弗將諸比丘僧來詣佛所，稽首佛足，禮已一面住。"（4/168c）又："即起禮佛，於一面住。"（4/169a）

"一面住"，立於一旁。表示對佛陀以及他人的尊敬。三國譯經始

見。如：

三國吴支謙譯《義足經》卷下：“爾時四輩悉到目犍連所。比丘輩，比丘尼，清信士，清信女，四輩悉禮目犍連，各一面住。”（4/185a）

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷上：“天魔波旬從玉女萬二千，狀如帝釋，鼓樂弦歌，來詣我室。稽首我足，與其眷屬共供養我已，於一面住。”（14/524b）

西晉之後譯經用例如：

西晉竺法護譯《海龍王經》卷一：“四方金翅鳥王，及餘一切諸大尊神、天龍鬼神、無善神、鳳凰神王、山樹神王、甜柔神等，各與眷屬來詣佛所。稽首畢，一面住。”（15/132a）

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷五十六：“爾時善財五體投地，敬禮瞿夷，禮已合掌，於一面住。”（9/755b）

東晉法顯譯《大般泥洹經》卷一：“來詣佛所，稽首禮足，繞百千匝，恭敬問訊，於一面住。”（12/853b）

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷十六：“爾時欲界諸天子、色界諸天子，以天末栴檀香，以天青蓮華、赤蓮華、紅蓮華、白蓮華遥散佛上，來至佛所，頂禮佛足，一面住。”（8/334c）

後秦鳩摩羅什譯《不思議光菩薩所説經》：“於時世尊，於彼嬰兒，起悲湣心。……又知衆生善根成熟，即往嬰兒所，到已，於一面住。向此嬰兒，而説偈言。”（14/669b）

前涼支施崙譯《須賴經》：“諸天百千之所歌歎，行詣世尊已，稽首世尊足，於一面住。”（12/62a）

東漢譯經用“住一面”，不用“一面住”。如：

《道行般若經》卷三：“三千大千國土諸四天王、諸釋梵及諸尊天，一切皆來到佛所，前爲佛作禮。遶竟三匝，各住一面。”（8/443b）又卷五：“時釋提桓因與諸欲萬天子俱，梵迦夷天與二萬天子俱前至佛所，頭面著佛足，卻住一面。”（8/450a）

《般舟三昧經》卷上：“四面阿須倫王各與若干阿差倫民億億百千萬俱來到佛所，前爲佛作禮，卻住一面。”（13/903a）

《中本起經》卷上：“衆行畢竟，前禮佛足，卻住一面。”（4/149a）

“住一面”佛典使用非常廣泛，從東漢譯經起，使用即綿延不斷，以CBETA 电子佛典 2011 爲調查對象，有 1226 條。“一面住”見於三國以後譯經，有 234 條。

6. 自今已去

《興起行經》卷上：“時淨音見辟支佛，衣服整齊，行步詳審，六根寂定，心甚愛樂。即請供養曰：‘自今已去，衣被飲食，床臥醫藥，常從我受。當爲我故，受我請。’”（4/166a）

“自今已去”，從今以後，較早用例見於晉代譯經：

失譯附西晉録《玉耶女經》：“白佛言：‘弟子愚癡。……今復聞説，開悟意解，乃知先來所行爲非。自今已去，改往修來，順尊所説，不復敢違。’”（2/864b）

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷中：“王即語言：‘我於近日，園林遊戲。勑於某臣，自今已去，有來求索，隨意給與。’”（1/201b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十二：“汝今自見罪，聽汝悔過。於聖法中能悔過者，增長善根。自今已去，勿復更作。”（22/330a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷一：“須提那癡人，多種有漏處，最初犯戒。自今已去，與諸比丘結戒。”（22/570c）

失譯附秦録《毘尼母經》卷三：“佛語諸比丘：‘諫者，於犯罪人邊取欲竟，不應捨去。去者得突吉羅罪。自今已去，諫者與犯罪人，共期一處僧伽藍中。’”（24/814a）

也作“自今以去”：

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷二：“時諸群臣前白王言：‘願王今者改先制限，令諸民衆得見如來，隨意供養。’尋敕司官，擊鼓唱令：‘自今以去，聽諸民衆設諸餚膳供養佛已。’”（4/210b）

南朝宋求那跋陀羅譯《大方廣寶篋經》卷下：“爾時薩遮即便宣令已之徒衆：‘此五百摩納，自今以去，和合同住，互相諮問。彼若所説，汝專心受。’”（14/475c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷十六：“佛告阿難：‘自今以去以我爲師者，乃至不得以草木頭內著酒中而入口。’”（22/672a）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十六：“爾時佛集諸比丘爲説

法已，語諸比丘：‘自今以去斷三語受戒。’”（24/789a）

以上考察了《興起行經》的六條習語。值得一提的是，《興起行經》“自作是自當受之”對考辨該經的翻譯年代也很有幫助。

《興起行經》卷上：“佛便心念：此是宿緣，我自作是自當受之。”（4/168a）

“自作是自當受之”義同“自作自受”[①]，但這一表述佛典中僅此一例，與此相關的是“自作自得”、“自作是得是”等形式，東漢譯經已經使用：

《大安般守意經》卷上：“人自作自得，是爲無所從來也。”（15/167b）

《道行般若經》卷七：“佛言：‘如是不？須菩提！自作是，得是空不？’”（8/462b）

《遺日摩尼寶經》：“佛語迦葉言：‘諸佛亦不見心者，本無所有無所因也，自作是因緣，自得是死生。’”（12/192a）

《內藏百寶經》：“佛前身所作善惡，不可前身得，會當後身得，佛示人自作自得，隨世間習俗而入，示現如是。”（17/752c）[②]

三國譯經也有用例：

三國吴支謙譯《大明度經》卷五：“佛言：‘自作是得是，是空不？’”（8/499b）

西晉竺法護譯《普曜經》卷七：“思惟生死本從十二因緣，緣從法起，便有生死；法滅者，生死乃盡。以自作是，故自得是。”（3/527a）

三國譯經出現了“不好的結果+身自當之無有代者”的表述結構：

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下：“命將至，至時皆悔，其後乃悔，當復何及？不豫計作善，臨窮何益？天地之間，五道各明。恢曠窈窕，浩浩汗汗。轉相承受，善惡毒痛。身自當之，無有代者。”（12/315a）

西晉時期，又出現了“汝自作惡，身自當受”這樣的形式：

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷二：“汝自作惡，身自當受。”（1/286b）這句話在此經中凡四次。

① “自作自受”的源流，史光輝（2001）有論述。

② 此例參見史光輝（2001：130）。

《興起行經》"自作是自當受之"，當是在上述各形式的基礎上產生的，不會早於西晉。

小結：本節對《興起行經》的43組詞語進行了考察，我們發現，這些詞語大都見於晉以後譯經。這可以爲判定它的翻譯年代提供明確的綫索：此經的譯出不會在西晉以前，極有可能在東晉以後。

第三節 從語法看《興起行經》的時代

這一節，我們從詞法和句法兩個方面進行考辨。

一、詞法[①]

（一）疑問代詞

1. 《興起行經》有些疑問詞語，東漢譯經没有使用。

（1）何者

《興起行經》有4例使用"何者"的疑問句，1例用於詢問人物，3例詢問事物。

《興起行經》卷上："唯除一比丘。何者？阿難是也。"（4/164b）又卷下："阿闍世王復問：'何者爲重？何者爲中？何者爲下？'"（4/171b）

東漢譯經没有"何者"的用例。

（2）何處

《興起行經》有2例處所疑問句使用"何處"：

《興起行經》卷下："即起叉手長跪白言：'此女所墮，今在何處？'"（4/171b）又："佛答王曰：'若男子女人設欲身行殺盜婬者，先當思惟：朝中人定，何時可行也？思惟：何處可往？'"（4/171b）

東漢譯經没有出現"何處"類處所疑問句。

2. 《興起行經》有些疑問詞語，早期東漢佛經有，晚期譯經没有。

（1）何因緣

《興起行經》有16例使用"何因緣"的疑問句，其中"因緣"是佛教

① 有關數據均爲筆者調查所得。

名詞，其中“是何因緣”5 例，“以何因緣”10 例，“作何因緣”1 例。分別舉例如下：

《興起行經》卷上：“無故誹謗尊，此是何因緣?”（4/164b）又：“以何因緣，孫陀利來誹謗?”（4/164c）又：“世尊金剛之身，作何因緣，爲此小木所害乃爾?”（4/168c）

東漢譯經此類“何因緣”只見於東漢早期安世高、支婁迦讖的譯經。如：

《人本欲生經》：“何因緣生?”“有故爲生。”（1/242a）作狀語。

《阿闍世王經》卷上：“（阿闍世王）白佛言：‘一切人從何因緣而作罪?’”（15/395b）作賓語。

另有 3 例“何因緣”用於方式、情狀疑問句。舉例如下：

《大安般守意經》卷上：“道人行安般守意欲止意。當何因緣得止意?聽説安般守意。”（15/165a）這一例表示方式疑問。

《陰持入經》卷下：“何因緣爲不解轉摸貿?”（15/179a）這一例表示情狀疑問。

東漢晚期支曜、竺大力、康孟詳、曇果等人的譯經，没有出現“何因緣”這樣的疑問短語。

（2）何以故

《興起行經》有 8 例原因疑問句使用“何以故”，舉例如下：

《興起行經》卷上：“此道士，實無戒德。何以故? 與此浄音作不浄行故也。”（4/166a）又：“有天女慈愍此輩賈客，欲使從心所願，多得財寶，無爲還歸。便於空中語衆賈人曰：‘此間雖有財寶五樂婇女衣被飲食，不足久住，當早還去。何以故? 卻後七日，此地皆當没水。’”（4/169c）

又卷下：“王復問佛：‘何以故?’佛答王曰：‘身三口四，皆繫意釘。意不念者，身不能獨行。是故身口繫意釘。’”（4/171b）又：“護喜答曰：‘何以故爾?’”（4/173b）

“何以故”只見於安世高、支婁迦讖、安玄共嚴佛調的譯經及《伅真陀羅所問如來三昧經》，支曜之後的東漢譯經没有使用。

3. 《興起行經》“云何”的使用頻率與東漢佛經不同

《興起行經》有 12 例特指問句使用“云何”，用以詢問方式、情狀、原因等。舉例如下：

《興起行經》卷上："復念：殺已，當云何藏之?"（4/164c）詢問方式。

又："佛語舍利弗：'汝知我云何頭痛?'"（4/166c）詢問原因。

又："阿難問佛：'我當云何?'"（4/168c）詢問情狀。

《興起行經》"云何"在句中作謂語、狀語，與東漢佛經"云何"的句法功能相同；但是，與魏晉南北朝佛經對比，《興起行經》"云何"的句法功能没有三國以後佛經的"云何"多，根據盧烈紅（2005）提供的材料，《菩薩本緣經》[1]中"云何"可以作主語、定語等，《興起行經》的"云何"没有這樣的句法功能。

《興起行經》"云何"的使用頻率高於東漢佛經，也分别高於晚期康孟詳參與翻譯的《修行本起經》與《中本起經》7.2%、11.8%。不過，《興起行經》"云何"的使用頻率低於《伅真陀羅所問如來三昧經》的24.3%。

《興起行經》"云何"的使用頻率與有些魏晉南北朝譯經[2]相近，參表8-2、表8-3、表8-4。

從表8-2看，"云何"的使用並不佔絶對優勢，但考慮到這部經"何因緣"的用例連續出現在韻文的表述和《佛説孫陀利宿緣經》中，使用的句式只有三種"是何因緣"、"以何因緣"[3]、"作何因緣"，那麼，有關"何因緣"的用例是可以打折扣的。如果我們把這些用例以3例計算，"云何"的使用頻率就大大提高了，見表8-3。

總之，與東漢佛經相比，《興起行經》疑問代詞有新生的，如"何者"、"何處"；也有復古的，如"何以故"；還有功能及使用頻率發生了變化的，如"云何"。這些現象表明，該經不是東漢譯經。

（二）疑問句語氣助詞

《興起行經》疑問句語氣助詞的分佈如表8-5所示。

從語氣助詞的使用看，《興起行經》主要語氣助詞的使用頻率與《修行本起經》、《中本起經》有較大差異，可以斷定不是康孟詳所譯，也不是東漢晚期譯經。參表8-6。

---

① 盧文仍舊把《菩薩本緣經》作爲三國吴支謙的譯經。

② 魏晉南北朝譯經"云何"的數據，來源於盧文。

③ "以何因緣"可靠的東漢譯經未見用例，可靠用例見於三國譯經。詳見下編第九章第三節。

（三）動詞+來，“來”無實義

《興起行經》有這樣3例“去來”：

《興起行經》卷下：“須摩提語修耶舍：‘大弟共詣耆闍崛山上，有所論説去來。’”（4/170b）又：“護喜便捉火鬘衣牽曰：‘共至迦葉佛去來！去佛甚近不遠。’”（4/172c）又：“護喜便捉其頭牽曰：‘爲一過共見佛去來！’”（4/173a）

這裏的“去來”，“去”是動詞，“來”没有實義，前輩時賢多有揭示。董志翹、蔡鏡浩（1994：329）指出：“‘去來’是魏晉南北朝時的習語，用於祈使句末尾，其中的‘去’爲趨向動詞，‘來’仍爲表示祈使語氣的語氣助詞。有時可譯作‘去吧’。”首例即舉《興起行經》例。這裏轉引任繼昉（2007）的觀點：

> 其中説得最爲直截了當的，當數章太炎、楊樹達二先生。章先生在《新方言·釋詞》中説：“‘來’……今語亦作‘哩’。‘裏’、‘來’古音一也。”楊先生在《詞詮》卷二“來”字條之（二）説：“語末助詞，無義。按今語之‘咧’，即由此字變來。”與“哩”、“咧”相當的“語末助詞”，還有“唻”等。當然，這個“哩、咧、唻”，現在也還有寫成“來”的，例如人們常説的“何苦來”。

任先生的文章還指出，這種用法的“來”字，三國時期的中土文獻已見用例。轉引其例如下：

三國魏王粲《七哀詩》之三：“邊城使心悲，昔吾親更之。……蓼蟲不知辛，去來勿與諮。”阮籍《詠懷詩》之七十三：“咄嗟榮辱事，去來味道真。”又七十六：“招彼玄通士，去來歸羨遊。”

根據我們初步調查漢譯佛典的用例，出現比較晚，可靠的譯經用例如下：

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷三：“爾時導師知此人衆，既得止息無復疲惓，即滅化城。語衆人言：‘汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，爲止息耳。’”（9/26a）

根據其他佛經類似語境的表述，“去來”就是“去”、“往”的意思，

可參考如下用例：

西晉竺法護譯《正法華經》卷四："商人見城人民興盛，快樂無極，怪未曾有。離苦獲安，喜用自慰。無復憂恐，饑乏之患。自謂無爲，如得滅度。停止有日，隱知欲厭。即没化城，令無處所。告衆賈曰：'速當轉進，到大寶地。吾見汝等行疲心懼，故現此城。'"（9/92c）這裏言"轉進，到大寶地"，與前面"去來"同。

南朝宋求那跋陀羅譯《大法鼓經》卷二："師聞已，即告大衆：'向者大城，爲止息故我化作耳。更有餘城，今所應往。宜速至彼，快樂安隱。'"（9/296a）這裏言"今所應往，宜速至彼"，與前面"去來"同。

後來漢譯佛經多見用例：

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷三："有夜叉鬼化作年少，著好衣服，頭戴花鬘，彈琴而行。語賈客言：'不疲極也。載是水草，竟何用爲？近在前頭，有好水草。從我去來，當示汝道。'"（4/465c）又卷五："便問夫言：'日日恒向何處來還？'夫答婦言：'佛邊去來。'"（4/473c）

隋闍那崛多等譯《佛本行集經》卷五十四："其臣聞敕，即白王言：'不敢違旨。'遂至彼邊捉優波伽，而語之言：'汝摩那婆，去來去來，王今喚汝。'"（3/901c）又卷五十九："爾時長老大目揵連詣向其所，而語之言：'摩尼婁陀，汝今共我遊行去來。'"（3/927a）

結合上面的用例，我們可以斷定，從"去來"的三則用例判斷，《興起行經》的翻譯時間不會早於三國。

二、句法

（一）被動句

《興起行經》的被動句有四種形式，即"爲……"；"爲……所"；見字句；被字句。

1. "爲（A）V"式被動句 2 例：

《興起行經》卷上："耆婆答曰：'我聞佛爲木槍刺脚，是以涕耳。'"（4/168c—169a）又卷下："諸衆各説是時，地即爲劈裂，焰火踴出。"（4/171a）

2. “爲（A）所V”式被動句12例。如：

《興起行經》卷上：“此有真淨行，爲衆所擾惱。”（4/165c）又：“作何因緣，爲此小木所害乃爾。”（4/168c）又：“聞佛爲木槍所刺，王與弟耆婆，及此人衆，百千圍繞。”（4/169a）又：“一切諸法，皆爲緣對所壞。”（4/169a）

又卷下：“以是罪故，無數千歲，在地獄中燒煮，爲鐵山所搥。”（4/170b）又：“設發念時，無聞見者，此是內事衆行，爲意釘所繫。”（4/171b）

3. “見V”式被動句4例：

《興起行經》卷上：“見已心念：此道士無故見枉當死，此不應有愛欲。”（4/165a）

又：“鑊湯見煮，無數千歲。”（4/166b）“見”前面出現施事者，非常少見。

又：“我等不犯人，橫被見食。”（4/166c）“被”和“見”連用，本來用其一即可。①

又：“醫子念曰：見欺如此至三，如誑小兒。”（4/167b）

4. “被V”式被動句，7例：

《興起行經》卷上：“以何因緣，坐奢彌跋提被謗。”（4/164c）又：“見此辟支佛，困辱被繫縛。”（4/165c）又：“乃爾時殘殃，今故被誹謗。”（4/165c）又：“由是殘因緣，是衆五百人，無故被誹謗。”（4/166b）又：“我等不犯人，橫被見食。”（4/166c）又：“佛被刺已，苦痛、辛痛、疼痛、斷氣痛。”（4/168c）又：“爲畜常被射，餓鬼上錐樹。”（4/170a）

這7例“被”，如果僅從文意上看，多數都可以理解爲“遭受”、“蒙受”，“被”後不出現行爲的主動者，一般認爲這些都算不上是成熟或典型的被動句。其大致處於從《史記·屈原列傳》“信而見疑，忠而被謗”（2482頁）（被V）到西晉竺法護譯《生經》卷一“其財物被婬女人悉奪取之”（3/72a）（被NV）的中間發展階段，是“被”字句從萌芽走向成熟的過渡時期。

① 此條有異文：宋、元、明三本“橫被見食”作“橫見苦食”。

《興起行經》與東漢曇果共康孟詳譯《中本起經》的被動句的对比見表8-7。從"被V"式被動句的使用，可以看到這兩部經被動句面貌差異明顯，説明《興起行經》不是東漢譯經。

（二）**動補結構**

六朝典籍，特別是佛典有一種特殊的動補結構，即"動詞+賓語+結果補語"。關於這類"動+賓+補"（VOC）的格式，太田辰夫（2003：195）曾舉南朝宋劉義慶撰《幽明録》、北魏慧覺等譯《賢愚經》等用例；梅祖麟（1991）稱之爲"'隔開'型的使成式"，舉後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》、南朝齊求那毗地譯《百喻經》和《晉詩》卷十九《清商曲辭·子夜四時歌》等例；趙長才（2001）舉東晉法顯《法顯傳》、後秦竺佛念譯《出曜經》、北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》、隋闍那崛多譯《佛本行集經》等例。

《興起行經》中也有這樣的動補結構：

《興起行經》卷上："明旦辟支佛即入城乞食，淨眼於後便殺鹿相，脱衣服取，埋屍著樂無爲廬中。"（4/164c—165a）"脱衣服取"就是脱取衣服，這是動補結構中間插入"衣服"，構成"動詞+賓語+補語"的句式，爲六朝佛典多見。①

又卷上："其城中有一大醫子，別識諸藥，能治衆病。長者子呼此醫子曰：'爲我治病瘉，大與卿財寶。'"（4/167a）"治病瘉"就是"治瘉病"。

再舉幾個佛典的用例：

東晉法顯撰《法顯傳》："夫人伺王不在時，遣人伐其樹倒。"（124頁）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷二："我生人中，自識宿命，並拔此白象牙取。"（4/454a）

南朝梁寶唱《經律異相》卷二十："夫主見婦愛著此瓶，即打瓶破。"（53/110b）又卷三十五："身蟲瘙癢，揩頗梨山碎。"（53/189b）

總之，"動+賓+補"結構目前發現的較早用例見於晉代（東晉、後秦）佛典，東漢譯經尚未見到。

---

① "脱衣服取"，元、明二本作"脱取衣服"，殆後人所改。

（三）反問句

《興起行經》中遞進複句形式的反問句與東漢佛經的差別很大。

遞進複句形式的反問句，《興起行經》有兩種形式："（雖）……，猶……，況復……"；"尚……，況（復）……"，東漢佛經未見。

"（雖）……，猶……，況復……" 6 例，舉例如下：

《興起行經》卷上："佛語舍利弗：'汝見如來，衆惡已盡，諸善普具。欲使天龍鬼神帝王臣民皆念其善，猶有此緣。況復愚冥未得道者？'"（4/167b）

又："雖有此功德，猶不免於宿緣，況復愚曚未識道者？"（4/166b—c）

"尚……，況（復）……" 4 例。舉例如下：

《興起行經》卷上："佛語舍利弗：'汝見如來，衆惡已盡，諸善普具。諸天龍神帝王臣民一切衆生，皆欲令得渡，尚不免餘殃。況復愚癡未得道者？'"（4/168a）

又卷下："佛語舍利弗：'汝觀如來，衆惡已盡，諸善普具，諸天龍鬼神帝王臣民一切衆生，皆欲度之，尚不免此宿緣。況汝愚冥未得道者？'"（4/172a）

這種反問句的類似形式，見於舊題三國吴支謙譯的《菩薩本緣經》。有如下用例：

《菩薩本緣經》卷一："我於一切無量衆生，尚能棄捨所重身命。況復其餘外物珍寶？"（3/55a）又："菩薩摩訶薩如是修行檀波羅蜜時，尚捨如是所重之身。況復外物所有財寶？"（3/57c）又卷二："一切諸樹木，悉無有心識，猶尚能如是，況復有心者？"（3/60c）又卷三："若有困厄依恃他人，乃至一念尚應報恩，況復多時受斯重恩？"（3/68a）

有學者認爲《菩薩本緣經》是西晉以後的譯經。詳參上編第二章第二節。

（四）追述前生的格式

《興起行經》追述前生的格式與東漢晚期譯經不同。

1.《興起行經》追述前生的格式

其一，汝・（副詞）・知（識）爾時・前生・不，則・今生・是。舉例如下：

《興起行經》卷上："汝乃知爾時浄眼者不？則我身是。"（4/165b）又："汝知爾時延如達不？則我身是。"（4/166b）又："汝識爾時吱越村人男女大小不？則今迦毘羅越國諸釋種是。"（4/166c）

其二，汝·（副詞）·知爾時·前生·不，則·今·今生·是。如：

《興起行經》卷上："汝復知鹿相者不？則今孫陀利是。"（4/165c）又："汝知爾時梵達王不？則今執杖釋種是。"（4/165c）

其三，汝·（副詞）·知爾時·前生·不，則·今·今生·是也。如：

《興起行經》卷下："佛語舍利弗：'汝知爾時長者須檀者不？則今父王真浄是也。'"（4/170b）

2. 東漢譯經追述前生的格式

其一，前生·（者）·（則）·今生·是也，如：

《中本起經》卷上："佛告拘憐：'爾時忍辱道人者，我身是也；惡生王者，拘憐是也。'"（4/149a）又卷下："爾時高行梵志，則吾身是也。"（4/163c）

其二，今生·前生·是也，如：

《中本起經》卷下："今比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷者是也。"（4/162c）又卷下："今六師，尼揵等是也。"（4/162c）

其三，寧知·前生·不乎·則·今生·是也，如：

《成具光明定意經》卷一："善明，寧知彼時少年不乎？則爾身是也。"（15/455a）

3. 兩種格式的不同

（1）語氣詞"也"是否脱落

東漢譯經追述前生的格式句末都有"也"字，但《興起行經》没有一例使用"也"字。

（2）前生的提出方法不同

東漢譯經用名詞短語提出，《興起行經》全部用反復問句提出。

（3）"則"的使用頻率不同

東漢譯經使用"則"引出前生的僅2例，但《興起行經》回答語全部使用"則"引出前生。

這三點不同表明，《興起行經》不是東漢譯經。

小結：這一節考察了《興起行經》中的語法現象，這些現象表明，《興起行經》的翻譯年代不在東漢，也不早於三國。

本章從文獻、詞彙、語法三方面對《興起行經》進行了考辨，我們認爲：該經不是東漢譯經，其翻譯年代可能晚至東晉，但肯定在南朝梁《出三藏記集》的編撰年代之前。

表 8–1

譯經	使用“云何”的特指問句	特指問句總數	百分比
《興起行經》	12	73	16.4%
東漢譯經	183	2280	8%
安世高譯經	10	640	1.6%
《法鏡經》	7	75	9.3%
支婁迦讖譯經	94	1079	8.7%
《成具光明定意經》	2	30	6.7%
《修行本起經》	7	76	9.2%
《中本起經》	6	130	4.6%
《五陰譬喻經》	0	10	0%
《轉法輪經》	0	6	0%
《伅真陀羅所問如來三昧經》	57	234	24.3%

表 8–2

詞語	何因緣	云何	何	何以故	何以	何爲	何者	何緣	何等	何處	誰	胡	如何	何如	何時	合计
次數	16	12	9	8	7	6	4	2	2	2	1	1	1	1	1	73
使用頻率	21.9%	16.4%	12.3%	10.9%	9.6%	8.2%	5.5%	2.7%	2.7%	2.7%	1.4%	1.4%	1.4%	1.4%	1.4%	100%

表 8–3

詞語	何因緣	云何	何	何以故	何以	何爲	何者	何緣	何等	何處	誰	胡	如何	何如	何時	合计
次數	3	12	9	8	7	6	4	2	2	2	1	1	1	1	1	60
使用頻率	5%	20%	15%	13.3%	11.7%	10%	6.7%	3.3%	3.3%	3.3%	1.7%	1.7%	1.7%	1.7%	1.7%	100%

表 8–4

譯經時代及作者	譯經	“何”系疑問代詞使用次數	“云何”使用次數	“云何”的使用頻率
失譯	興起行經	57	12	21.05%
三國吳支謙	菩薩本緣經	161	42	26.09%
晉失譯	摩訶衍寶嚴經	73	55	75.34%
東晉僧伽提婆	聖諦經	27	17	62.96%
後秦鳩摩羅什	金剛經	82	37	45.12%
南朝宋求那跋陀羅	楞伽經	373	249	66.76%
北魏吉迦夜	雜寶藏經	381	78	20.47%
蕭齊求那毗地	百喻經	94	25	26.6%

表 8–5

語氣助詞	特指問句	反問句	是非問句	合計	百分比
耶	3	2	4	9	37.5%
也	6			6	25%
乎		1	2	3	12.5%
哉		1		1	4%
爾	1			1	4%
爲		4		4	16.7%
合計	10	8	6	24	——

表 8-6

譯經	語氣助詞使用比例					
	用語氣助詞的疑問句	耶	乎	也	者	哉
《成具光明定意經》	27%	0	88.9%	11.1%	0	0
《修行本起經》	14.5%	12.5%	75%	0	12.5%	0
《中本起經》	19%	43.6%	54%	0	0	2%
《興起行經》	20%	37.5%	12.5%	25%	0	4%

表 8-7

被動句句式	《興起行經》		《中本起經》	
	數量	比例	數量	比例
爲（A）V	2	8%	0	0
爲（A）所 V	12	48%	4	57%
所 V	0	0	1	14%
見 V	4	16%	2	29%
被 V	7	28%	0	0
合計	25	100%	7	100%

〔參考文獻〕

董志翹　蔡鏡浩　1994《中古虛詞語法例釋》，吉林教育出版社。

葛佳才　2005《東漢副詞系統研究》，岳麓書社。

顧滿林　2002《試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或意譯的偏好》，《漢語史研究集刊》第五輯，巴蜀書社。

弘　學　2006《中國漢語系佛教文學》，巴蜀書社。

胡敕瑞　2002《“爾許”溯源——兼論“是所”、“爾所”、“如所”、“如許”等指別代詞》，《漢語史學報》第二輯，上海教育出版社。

吕　澂　1980《新編漢文大藏經目録》，齊魯書社。

盧烈紅　2005《佛教文獻中“何”系疑問代詞的興替演變》，《語言學論叢》第三十一輯，商務印書館。

梅祖麟　1991《從漢代的"動・殺"、"動・死"來看動補結構的發展——兼論中古時期起詞的施受關係的中立化》,《語言學論叢》第十六輯，商務印書館。

任繼昉　2007《〈"歸去來兮"辨〉獻疑》,《周口師範學院學報》第1期。

史光輝　2001《東漢佛經詞彙研究》，浙江大學博士學位論文。

汪維輝　2000《東漢—隋常用詞演變研究》，南京大學出版社。

王雲路　方一新　1992《中古漢語語詞例釋》，吉林教育出版社。

吴海勇　2004《中古漢譯佛經敘事文學研究》，學苑出版社。

徐時儀　2005《玄應〈衆經音義〉研究》，中華書局。

姚永銘　2003《慧琳〈一切經音義〉》，江蘇古籍出版社。

張聯榮　1988《漢魏六朝佛經釋詞》,《北京大學學報》第5期。

章　巽　1985《〈法顯傳〉校注》，上海古籍出版社。

趙長才　2001《"打破煩惱碎"句式的結構特點及形成機制》,《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社。

周志鋒　1998《大字典論稿》，浙江教育出版社。

〔日〕太田辰夫　2003《中國語歷史文法》，蔣紹愚、徐昌華譯，北京大學出版社。



下　編

失譯經考辨



據呂澂《新編漢文大藏經目録》，失譯附後漢録的譯經最少有十六部，其中篇幅最長的是《大方便佛報恩經》（七卷）和《分别功德論》（五卷）。本編考察這兩部經的詞彙語法現象，并與許理和《關於初期漢譯佛經的新思考》考訂的28部東漢譯經和疑爲漢代所譯的3部佛經進行對比，對其翻譯年代進行判定。

PDG

第 九 章

《大方便佛報恩經》考辨

《大方便佛報恩經》（七卷），失譯，附後漢録，《大正藏》編號 No. 156。這部經的報恩、孝道等思想，是考察佛教中國化的一個重要證據。

有學者認爲，該經乃僞經。林顯庭（1987）認爲："《大方便佛報恩經》恐係中土人士抄纂所成，而非譯自梵文經本。""《優波離品》抄《薩婆多毘尼毘婆沙》第一卷"，其餘內容，多抄自北魏《賢愚經》。謝生保（2001）認爲："《大方便佛報恩經》就是由中國僧人割裂、截取、增改、節録《賢愚經》、《雜寶藏經》、《六度集經》、《涅槃經》等經典而編造成的一部新經，也稱'僞經'。"

有些學者認爲該經是一部譯經，但不是東漢譯經。汪維輝（2000：292）指出："有種種跡象表明，這些經的實際翻譯年代要晚於東漢，估計爲三國時所譯。"

前輩時賢已從文獻角度進行了考辨。林顯庭（1987）考察了《大方便佛報恩經》文獻著録的情況，主要結論如下：

歷代經録有關《大方便佛報恩經》的記載，互有出入，大有蹊蹺。歷史上流行有兩種《大方便佛報恩經》：一卷本和七卷本，均是僞作：竺道祖所撰經録之一卷本《大方便報恩經》題名東漢支婁迦讖所譯，乃僞作；七卷本《大方便報恩經》乃僧祐摘取《賢愚經》等經內容編纂而成，也是僞經。

史光輝（2001）對經録中有關《大方便佛報恩經》的記載作了詳細梳

理，指出："在梁僧祐撰《出三藏記集》和隋法經等撰《衆經目録》中，記有《大方便報恩經》七卷。定爲失譯，時代不明。在幾乎和法經同時的隋費長房在《歷代三寶記》中，就出現了兩種《大方便報恩經》：一爲一卷本，一爲七卷本。一卷本爲支婁迦讖譯，七卷本爲後漢失譯。這是第一次把七卷本《大方便報恩經》的翻譯時代定爲後漢。以前的經録著録中七卷本也稱《大方便報恩經》，到了唐道宣《大唐内典録》中，首次出現了《大方便佛報恩經》。這裏把《大方便報恩經》與《大方便佛報恩經》區别開來，《大方便報恩經》爲支讖譯，卷數未見著録，七卷本的《大方便佛報恩經》，定爲失譯，時代不明。同時代的唐智昇《開元釋教録》中，也是把兩種《報恩經》區别開來的，一卷本《大方便報恩經》，爲支讖譯；七卷本《大方便佛報恩經》，爲失譯，在後漢録。這裏既區别了兩種經，又明確指出《大方便佛報恩經》七卷，爲失譯，在後漢録。……梁僧祐撰《出三藏記集》並未指出時代，後代經録中後漢譯的説法源於隋費長房《歷代三寶記》，即譯者的時代誤記產生於此。"而把《經律異相》與現存七卷本《大方便佛報恩經》的相關内容進行對比，"足以證明今存七卷本《大方便佛報恩經》與早期經録所記的七卷本《大方便報恩經》是同一種經。"[①]

史光輝的考辨説明，最遲在南朝梁，今存七卷本《大方便佛報恩經》已經出現了。

第一節　從佛教詞語看《大方便佛報恩經》的時代

從佛教詞語考辨《大方便佛報恩經》，前輩時賢已有涉及。林顯庭（1987）認爲："然而筆者讀此經時，見其主某些語詞，顯爲東晉末鳩摩羅什來華（北朝姚秦）主持譯經後，始爲佛學界普遍沿用。"文章指出，《大方便佛報恩經》"阿耨多羅・三藐三菩提"見於鳩摩羅什譯經，之前譯經，

① 筆者按：史光輝博士關於《大方便佛報恩經》文獻著録考辨的内容迄今尚未公開發表，經作者同意，特作詳細引用。謹致謝忱。

有的譯作“怛薩阿竭阿羅訶·三耶三佛”，有的譯作“阿耨多羅三耶三菩”，也有的譯作“無上正真之道”；《大方便佛報恩經》“乾闥婆”一語，也見於鳩摩羅什譯經，東漢譯經作“乾沓和”或“揵沓和”。[①] 史光輝（2001）、（2009）考察了“如是我聞”、“憍陳如”、“摩睺羅伽”、“夜叉”、“緊那羅”、“涅槃”、“南無”七條。本節考察二十一組佛教詞語（短語）。這些詞語主要出現在第一卷，個別見於第三卷。

一、見於三國佛經的佛教詞語

1. 初果

《廣說佛教語大辭典》“初果”條：“預流果。聲聞乘四果的第一果。斷見惑（思想上的煩惱）所得之最初聖果。”（784/b）

《大方便佛報恩經》卷一：“復有微塵數優婆塞、優婆夷，或得初果，乃至二果。”（3/130a）

東漢譯經未見“初果”一詞，三國佛經僅見1例：

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》：“此佛法中有於出法，是人能出，則有是處。若解是結，修行正觀，得至初果，定趣無上正真之道。”（11/476a）

東晉以後譯經“初果”常見：

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷十三：“純有白者，善念已盛，逮得初果。”（4/442c）

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷九：“時老比丘，獲初果故，心轉增進。”（4/494b）

2. 滿大願

“滿大願”，指佛教徒的所有大願。《廣說佛教語大辭典》“滿足願”條：“完美無缺之願。謂一切願圓滿具足（完美無缺）之本願也。指阿彌陀佛於五劫思惟，圓滿成就四十八願也。”（1444/b）

---

① 按：林文筆者晚至2009年才得以拜讀。林先生的看法有待完善。“阿耨多羅·三藐三菩提”一語，東漢譯經已見。如《阿闍世王經》卷上：“其佛言：‘若有求阿耨多羅三藐三菩提心欲成至佛者，當作如我學。’”（15/391c）“乾闥婆”一詞，可參看中編第八章“乾沓和”條和本章“乾闥婆”條。

《大方便佛報恩經》卷一："常修梵行，成滿大願。"（3/124b）

"滿大願"舊題三國佛經有用例：

舊題三國魏白延譯《須賴經》："餘三阿僧祇，行滿大願成。"（12/56b）

東晉以後用例稍多：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》尤爲多見，如卷五十四："饒益安樂一切衆生，成滿大願。"（9/743c）又："入深智流，不違正道，出諸法流，成滿大願。"（9/743c）

失譯附梁録《牟梨曼陀羅咒經》："復次：當知其上法者，謂令一切未相親友故；其中法者，謂求持咒滿大願者，求人求財凡一切求令法驗故。"（19/665c）

隋那連提耶舍譯《大方等大集經》卷四十五《日藏分護塔品》第十三："如是甚深，能滿大願，能大利益。"（13/297c）

唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》、唐般若譯《大方廣佛華嚴經》均多用此語，不贅舉。

中土佛教典籍也有用例，如：

南朝梁僧祐《釋迦譜》卷一："我今爲斷諸苦本故，出宮城，求滿大願。"（50/25b）

3. 乾闥婆

《廣説佛教語大辭典》"乾闥婆"條："③後世視爲東方持國天眷屬，是東方守護神，又是天龍八部衆之一及佛法的守護者。"（1025/b—1026/a）

《大方便佛報恩經》卷一："復有諸天龍鬼神、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等，或發菩提心。"（3/130a）

東漢佛經"乾闥婆"的書寫形式多樣，除顧滿林（2002）所列舉的"揵陀羅、犍陀羅、乾陀羅"三種形式外，還寫作"揵遝惒"。詳見中編第八章"乾沓和"條。

林顯庭（1987）認爲"乾闥婆"一語見於鳩摩羅什譯經，其實三國佛經已見：

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》："復次長者：出家菩薩住阿練兒處，應修五通，爲化天龍夜叉乾闥婆故。"（11/479a）又："説是語已，大德阿難、郁伽長者、乾闥婆、世間天人、阿修羅等，聞佛所

説，皆大歡喜。”（11/480b）

此後譯經“乾闥婆”多見，例不備舉。

4. 陀羅尼門

《廣説佛教語大辭典》“陀羅尼門”條：“門是法門之意，入佛道之門徑也。念持種種善法之法門。能記憶多種善法，並修持讀誦其密咒及陀羅尼者。”（801/a）

《大方便佛報恩經》卷一：“復有十方諸來微塵等數，皆得陀羅尼門。”（3/130a）

東漢譯經“陀羅尼”是二十五菩薩之一：

《阿闍世王經》卷上：“何謂二十五人者？悉是菩薩，各各有名。名曰：若那師利……陀羅尼……是爲二十五上人名。”（15/389a）

“陀羅尼”用作佛教名詞，見於三國佛經：

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》：“是故我應具阿練兒行沙門義利，謂繫念不亂，得陀羅尼。”（11/478a）

“陀羅尼門”西晉譯經始見：

西晉竺法護譯《光讚經》卷十：“不當自念：得陀羅尼門、如來十力、四無所畏、四分別辯、四事不護、十八不共，諸佛之法。”（8/211c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷五十七：“或有菩薩得陀羅尼門、諸三昧門，深行六波羅蜜故。”（25/467b）

二、始見於西晉譯經的佛教詞語

1. 和合僧

《廣説佛教語大辭典》“和合僧”條：“亦名和合衆。志同道合，和合一處之僧團。成員五人以上者。教團。”（683/a）

《大方便佛報恩經》卷一：“我等宿世造何惡行？爲殺父母、真人羅漢？爲謗正法，壞和合僧？”（3/129a）

“和合僧”一詞，可靠的用例東晉譯經始見：

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷四：“將非惡比丘破和合僧也？”（50/112c）

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷十：“當知此人是增上慢破滅佛

法，多使衆生起不善心。亂和合僧，顯異惑衆。是惡魔伴，如是惡人。”（15/695b）

東晉佛馱跋陀共法顯譯《摩訶僧祇律》卷七：“復次五衆罪，不制者制，制者便開，是名破和合僧事。”（22/283a）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四十八：“由其曩昔鬥亂聖衆，壞和合僧故，致鐵輪轢斷其頭。”（2/810c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷二：“是中夏安居三月初十五日說戒時，集和合僧，大迦葉入禪定。”（25/68a）

2. 結加趺坐

即“結跏趺坐”。《廣説佛教語大辭典》“結跏趺坐”條：“又名‘全跏趺坐’。坐法之一。静坐法的一種。兩腳盤坐。跏者盤腿。趺坐足背。……佛必用此坐法，故又名如來坐或佛坐。”（1267/b）

《大方便佛報恩經》卷一：“喜王如來而坐其上，結加趺坐。”（3/125a）又：“思惟相如來而坐其上，結加趺坐。”（3/125c）又卷三：“爾時阿難敷尼師檀，如來坐上，結加趺坐。”（3/141b）該經“結加趺坐”凡9例。

這一詞語始見於西晉譯經：

西晉竺法護譯《等目菩薩所問三昧經》卷上：“菩薩大士現三千大千之土在一蓮華之上；自見己身在其華上，結加趺坐。”（10/577b）

西晉竺法護譯《方等般泥洹經》卷上：“於波羅奈城爲須福長者作子，適生，便結加趺坐。”（12/916b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷六：“爾時世尊知彼衆生應得度脱，即遣化人詣彼曠野，在虚空中結加趺坐。”（4/642a）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四：“爾時諸佛，各於此座結加趺坐。”（9/33a）

又失譯附東漢録《分別功德論》卷五：“其夜世尊卽往現變，於虚空中結加趺坐。”（25/49c）可見其不是東漢譯經。

3. 一乘道

《廣説佛教語大辭典》“一乘道”條：“①唯一的修行法。”“②唯一車乘之路。即至涅槃之路。”（19/a）

《大方便佛報恩經》卷一：“爲令一切聲聞辟支佛究竟一乘道故。”

PDG

(3/125a)

"一乘道"見於西晉以來譯經:

西晉竺法護譯《正法華經》卷一:"是一乘道,寂然之地,無有二上。"(9/72a)

西晉竺法護譯《阿差末菩薩經》卷七:"何謂一乘道?"(13/610a)

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷二十一:"以一乘道浄衆生、滅苦惱、越憂悲,得真如法。"(2/147c)

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷一:"一切諸世尊,皆説一乘道,今此諸大衆,皆應除疑惑。"(9/8b)

三、見於東晉及東晉以後譯經的佛教詞語

1. 大悲願

《廣説佛教語大辭典》"大悲願"條:"①佛菩薩欲救度衆生的誓願。意指阿彌陀佛的四十八願等。"(168/a)

《大方便佛報恩經》卷一:"釋迦如來於無量百千萬億阿僧祇劫,難行苦行,發大悲願。"(3/125b)該經其餘用例多類此。

"大悲願"一詞,始見於東晉以來譯經:

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷二十八:"隨順世間行,長養大悲願。"(9/583c)又卷五十六:"菩薩但見諸有海中,一切衆生受無量苦。發大悲願而攝取之,常以大悲大願力故,行菩薩行。"(9/755a)

後秦鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷三:"我問能闇蔽諸魔,大悲願説笑因緣。"(15/381c)

北齊那連提耶舍譯《大方等大集經》卷十七《月藏分第十四・魔王波旬詣佛所品第二》:"大悲願調伏,此諸下劣行。"(13/311b)

2. 不請友

亦作"不請之友"。《廣説佛教語大辭典》"不請之友"條:"主動觀察别人心情給予幫助之友。大乘求道者之行也。不用别人請求,主動給予協助的朋友。他人没有請求,自己主動幫忙之友。"(209/a—b)

《大方便佛報恩經》卷一:"爲諸衆生作不請友,到大智岸,名稱普聞。"(3/124b)

此詞見於東晉以後佛經：

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十三："佛是衆生父，爲於諸世界而作不請友。"(4/327b)

後秦鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷四："爲諸衆生作不請友。"(15/387c)

北魏吉迦夜共曇曜譯《付法藏因緣傳》卷五："提多迦言：'敬受尊教。我當擁護如斯正法，爲未來世作不請友。'"(50/313c)

北凉曇無讖譯《佛所行讚》卷五："復何智慧力，能爲不請友，如彼臨刑囚。"(4/45b)

3. 到大智岸

《廣説佛教語大辭典》"大智"條："①廣大的智慧。通達一切之智慧。同佛智。"(168/a)"到岸"，"到彼岸"之略。《廣説佛教語大辭典》"到彼岸"條："到達彼岸之意。完成。同波羅蜜。用於比喻事情之成就者。"(672/a)

《大方便佛報恩經》卷一："爲諸衆生作不請友，到大智岸，名稱普聞。"(3/124b) 又卷七："降魔成佛，轉正法輪，利益衆生，渡渴愛海，到大智岸，成就利益一切衆生。"(3/165c)

漢譯佛經"到大智岸"用例不多，其餘用例列舉如下：

舊題鳩摩羅什譯《千佛因緣經》："常當修行諸波羅蜜，盡其邊際，到大智岸。"(14/70a)

北凉曇無讖譯《金光明經》卷一："諸佛聖人所成功德，離於生死，到大智岸。"(16/336c)

隋釋寶貴合北凉曇無讖譯《合部金光明經》卷二："諸佛聖人所成功德，離於生死，到大智岸。"(16/365c)

失譯《佛名經》卷十四："願離於生死，到大智岸。"(14/240b) 又卷二十九："願離於生死，到大智岸。"(14/298a)

4. 觀世音菩薩

"觀世音菩薩"，漢文佛經譯名有好幾種。樓宇烈（1998）："據現存漢譯佛典，最早出現觀世音菩薩名號的佛經是後漢支曜譯的《成具光明定意經》，經中羅列諸來聽佛説法的菩薩中最後一位名叫'觀音'。其後大概是

在《心經》中出現的觀世音菩薩稱號。"[1] 西晉竺法護譯爲"光世音"，後秦鳩摩羅什譯爲"觀世音"，唐玄奘譯經譯爲"觀自在"，另外還有"觀世自在"、"觀世音自在"、"聖觀音"等，其中以"觀世音"譯名最爲流行。[2]

我們對漢文佛典調查的結果與上面的結論相符。

《大方便佛報恩經》卷一："其名曰觀世音菩薩。"（3/124b）

從"觀世音菩薩"一詞看，《大方便佛報恩經》的翻譯年代不會早於後秦。

5. 如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊

《廣説佛教語大辭典》"如來・應供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・佛世尊"條："佛之十號。佛之十個別名。"（486/b）

《大方便佛報恩經》卷一："其中有佛，號曰釋迦牟尼，如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。"（3/125a）又："彼中有佛，號曰思惟相，如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。"（3/125b）《大方便佛報恩經》這十號出現了 17 次。

十號之名目，東漢譯經已見，但名稱與《大方便佛報恩經》不同。如：

《修行本起經》卷下："汝後百劫，當得作佛。名釋迦文如來，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛世尊，度脱衆生，如我今也。"（3/472b）

《中本起經》卷上："汝於來世九十一劫，當得作佛，字釋迦文，號如來，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，

---

① 原文注："聞如是，一時佛在迦維羅衛國精舍中止，晨早整服，呼語阿難，汝請諸明士、除惡衆及無著履跡等來，今當有上間異要。於是阿難受敕，應時遍宣如來教於四輩人。……諸來明士在會坐者，率皆妙行清心口浄……有明士名無穢王，次復名光景尊，……次復名觀音。如是衆名，各各別異。"（《成具光明定意經》）據傳《心經》最早有三國時吴支謙的譯本，則亦早於《法華經》的譯出，然此譯本亡佚已久。不過鳩摩羅什也譯有《心經》，起首即稱"觀世音菩薩行深般若波羅蜜時"。其譯出時間與《妙法蓮華經》不會相去很遠。然信衆對觀世音菩薩有較多的瞭解和廣泛的信仰，則是在《法華經》。

② 參見陳星橋（1996）。

PDG

衆祐，度人如我今也。”（4/147c）

此後譯經如來十號的具體名稱大同小異。如：

舊題三國魏白延譯《須賴經》：“大王亦聞：世有如來，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛世尊。”（12/54a）

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷下：“有昔過去無央數劫，不可稱計，時世有佛，名俾沙闍羅耶（漢言藥王）如來，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛世尊。”（14/535c）

西晉竺法護譯《如幻三昧經》卷上：“有一剎土，名曰忍界，於彼有佛，名釋迦文如來，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，爲佛世尊，興於憒亂五濁之世。”（12/135a）

西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷上：“今吾授彼女決，轉女身後九十九劫當得作佛，號離無數百千所受如來，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，爲佛衆祐。”（12/157b）

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷二：“比丘！我今出世，如來，無所著，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛衆祐。”（1/429c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷一：“爾時衆生壽八萬四千歲，有如來出世，名曰彌勒，至真，等正覺，明行成爲，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛世尊。”（4/610a）

而《大方便佛報恩經》中如來十號的具體名稱，最早見於東晉譯經：

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷九：“彼世有佛，名寶威德如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（15/688a）又：“爾時有佛，號栴檀窟莊嚴如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。十號具足。”（15/689b）

後秦鳩摩羅什譯經尤其多見：

《妙法蓮華經》卷一：“爾時有佛，號日月燈明如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（9/3c）

《持世經》卷二：“爾時有佛，名大意山王如來，應供，正遍知，明行

足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（14/651b）

《思益梵天所問經》卷四：“當得作佛，號須彌燈王如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（15/56c）

《禪祕要法經》卷上：“有佛世尊，名曰然燈如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（15/243b）

《首楞嚴三昧經》卷下：“是中有佛，號照明莊嚴自在王如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（1/644c）

其他譯經也多見用例：

南朝宋求那跋陀羅譯《過去現在因果經》卷三：“有如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（3/643b）

南朝梁僧伽婆羅譯《文殊師利問經》卷下：“若能專念如來十號，佛於彼人常在不滅，亦得當聞諸佛説法，并見彼佛現在四衆，增長壽命無諸疾病。云何十號？謂如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（14/506c）

北齊那連提耶舍譯《月燈三昧經》卷一：“何者如來實德名號？若菩薩摩訶薩住阿蘭若樹下空閑靜默獨坐，當如是學。謂如來，應供，正遍知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。”（15/551c）

同時，可靠的東漢三國佛經尚未出現“如來，十號”這樣的形式，這種形式最早也見於東晉譯經：

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷六：“過去久遠無數劫時，有佛世尊，名一寶蓋燈王如來，十號具足。”（15/677a）

後秦竺佛念譯《菩薩從兜術天降神母胎説廣普經》卷三：“佛號觀（丹鄉勸）助如來，十號具足。”（12/1030b）

後秦佛陀耶舍譯《長阿含經》：“如今如來，十號具足。”（1/42a）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷四：“此是初如來十號，令衆生信心於佛。”（24/695b）

6. 薩遮尼乾

"薩遮尼乾"，是佛教徒貶稱的六師外道之一。唐惠苑《新譯大方廣佛花嚴經音義》卷下："薩遮尼乾：薩遮，此云有也；尼乾者，具云尼乾連陀；言尼者，不也；乾連陀，繫也。謂此類外道。裸形自餓。以少欲。不爲衣食所繫故也。"（《一切經音義》卷二十三，54/454c）宋法雲編《翻譯名義集》卷二："薩遮尼乾：此云離繫。自餓外道。尼乾，亦翻不繫。拔髮露形，無所貯蓄。"（54/1084c）

《大方便佛報恩經》卷一："向者乞食，道逢六師徒黨薩遮尼乾，見毀罵辱。"（3/124c）

"薩遮尼乾"一語，北魏菩提留支譯有《大薩遮尼乾子所說經》，見於東晉以後譯經：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十八："復有一臣言：是薩遮尼乾子在王舍城中，是大沙門。"（22/369c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷九十："又薩遮尼乾問佛：'佛自念晝日有眠不?'佛言：'春末夏初以時熱故小眠息，除食患故。'薩遮尼乾白佛：'餘人有言晝日眠是癡相。'佛言：'汝置！汝不別癡相。'"（25/699a）

北涼道泰譯《入大乘論》卷上："爾時諸比丘中便有生退心者，爲度馬師滿宿故。數數罵婆羅門奪賴闍、薩遮尼乾、孫陀利等，於九十日中受食馬麥。"（32/37c）

南朝宋求那跋陀羅譯《大方廣寶篋經》卷中："是時薩遮尼乾陀子住毘舍離大城之中。"（14/475c）又卷下："爾時薩遮尼乾陀子失諸徒衆，愁憂不悦，來趣舍衛。至祇陀林給孤窮精舍迦利羅園佛世尊所，共相問訊，卻住一面。"（14/477c）

唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷七十三："時勝光王，今薩遮尼乾子大論師是。"（10/400a）

7. 三藏九部

三藏九部，指佛教經典。《廣説佛教語大辭典》"三藏"條："①指經·律·論三藏（[P]ti-piṭaka [S]ti-piṭaka）而言。'藏'意指含藏佛教一切文書或教義的。藏的原文[P][S]piṭaka，意爲'籠，篋'。將佛教聖典分類成經藏·律

藏・論藏等三種。佛教聖典全體。"（131/a—b）"九部"，乃"九部經"的略語，義同"九部法"。《廣説佛教語大辭典》"九部法"條："由九部分組成的教法。義同於九分教。將印度最初期的佛法依其形式與內容分類成九種。"（39/b）

《大方便佛報恩經》卷一："是以如來教跡隨宜。三藏九部乃至十二部經，分流道化，隨信深淺故，説衆經典。"（3/128a）

東漢佛經只有"三藏"的説法：

《阿闍世王經》卷下："何謂三藏？聲聞藏、辟支佛藏、菩薩藏。"（15/398a）此"三藏"指三乘，與"三藏九部"之"三藏"不同。

"九部"單獨使用，較早的用例見於東晉譯經：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷一："如是舍利弗，如來廣説九部經，爲聲聞制戒。"（22/227b）

"三藏九部"，除《大方便佛報恩經》之外，其餘用例均見於南北朝以後的中土佛教典籍。舉例如下：

北涼道挻作《毘婆沙序》："有沙門道泰，才敏自天，沖氣疏朗，關博奇趣，遠參異言。往以漢土，方等既備，幽宗粗暢。其所未練，唯三藏九部。"（北涼浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》序，28/1a）

南朝梁慧皎《高僧傳》卷二《鳩摩羅什》："什年九歲，隨母渡辛頭河，至罽賓，遇名德法師槃頭達多，即罽賓王之從弟也。淵粹有大量，才明博識，獨步當時。三藏九部，莫不該練。"（46頁）又卷七："釋道猛，本西涼州人。少而遊歷燕趙，備矚風化，後停止壽春。力精勤學，三藏九部，大小數論，皆思入淵微，無不鏡徹。而《成實》一部，最爲獨步。"（50/374a）

唐法琳《辯正論》卷三："至於鷲峰奧典，雞園密義，二諦五乘之旨，三藏九部之文，赤髭之所未詳，青目由來不釋。"（52/504a）

南北朝中土文獻亦見用例：

南朝梁簡文帝《庶子王規墓誌銘》："七略百家，三藏九部；成誦其心，談天其口。勝氣無儔，高塵誰偶。"（《全上古三代秦漢三國六朝文》3028頁上）

8. 釋氏宫

釋氏宫，指釋迦牟尼所居之處。《廣説佛教語大辭典》“釋氏”條：“用以表示歸依佛門者是釋尊之子的稱號。指釋子（Sśākya-putra）或佛子（S buddh-putra）等。‘沙門’一語佛教與外道通用，是故佛教的沙門自稱‘沙門釋子某某’，中國佛教的出家人以‘釋’爲姓，故一般通稱‘釋某’。”（1699/b）

《大方便佛報恩經》卷三：“諸人當知：瞿曇沙門，實無所知。黄口小兒，近出釋氏宫菩提樹下，自言得一切種智。當知此則虚妄之言。”（3/137a）

東漢譯經用“釋氏精舍”，如：

《修行本起經》卷上：“一時佛在迦維羅衛國釋氏精舍尼拘陀樹下，與大比丘衆千二百五十人俱，皆是阿羅漢。”（3/461a）

《中本起經》卷下：“爾時佛遊於迦維羅衛國釋氏精舍，與大比丘僧千二百五十人俱。”（4/158a）

其後譯經續有使用，但用例不多。如：

西晉竺法護譯《琉璃王經》：“一時佛遊迦維羅衛釋氏精舍尼拘類樹下，與五百比丘、侍者阿難、金剛力士樓由俱。”（14/783b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十：“復次，佛住迦維羅衛尼拘律樹釋氏精舍。”（22/316b）

舊題南朝宋求那跋陀羅譯《輪轉五道罪福報應經》：“一時佛在迦維羅衛國釋氏精舍，與千二百五十比丘俱。”（17/563b）

至於“釋氏宫”，始見於後秦鳩摩羅什之譯經，用例亦不多：

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷一：“出於釋氏宫，具足一切智。”（4/257c）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷五：“如來祕密神通之力，一切世間天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛出釋氏宫，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。”（9/42b）

9. 四圍陀

亦作“四吠陀”、“四韋陀”。《廣説佛教語大辭典》“四韋陀”條：“韋

陀是 S veda之音寫。意爲四種吠陀（S catur-veda）聖典。梨俱吠陀（S Ṛg-veda 讚歌）·沙摩吠陀（S Sāma-veda 歌咏）·夜柔吠陀（S Yajur-veda 咒詞）·阿闥婆吠陀（S Atharva-veda 祭詞）等四種。婆羅門教的聖典。”（362/a）

《大方便佛報恩經》卷一：“有一梵志，是六師徒黨。其人聰辯，悉能通達四圍陀典、曆數算計、占相吉凶、陰陽改變，豫知人心。”（3/124b）又卷三：“大王當知，我等經書四圍陀典説言：千年二千年，當有一幻人出世。”（3/136b）

“四吠陀”、“四韋陀”、“四圍陀”三種形式，“四圍陀”出現最早，見於後秦譯經。

舊題三國吴竺律炎共支謙譯《摩登伽經》多見其例。如卷上：“我當略説其五功德：一者博練四圍陀典祕密之要，無不了達；二者善解詩書文頌字句長短；三者悉知諸論經紀度聲彼岸；四者能解世俗祠祀咒術醫藥；五善分别大丈夫相。”（21/401b）又：“有婆羅門，名蓮花實。宗族高美，父母真正。七世以來，浄而無雜。通四圍陀，才藝寡匹。”（21/401c）又：“其後有仙，名曰白浄。出興于世，造四圍陀：一者讚誦，二者祭祀，三者歌詠，四者禳災。”（21/403a）

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷七：“昔阿恕伽王深信三寶，常供養佛法衆僧。諸婆羅門皆生嫉妒，共相聚集，簡選宿舊，取五百人，皆誦四圍陀典，天文地理無不博達。”（50/129a）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷三：“爾時婆藪仙人自思惟言：我貴重人，不應兩種語。又婆羅門四圍陀法中，種種因緣，讚祀天法。”（25/76b）

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷三十八：“有二婆羅門：一名瞿婆，二名夜婆。於佛法中篤信出家，本誦外道四圍陀書，出家已，以是音聲誦佛經。”（23/274a）

北魏菩提留支譯《大薩遮尼乾子經》卷六：“王當知，如我有四圍陀經中説。”（9/342b）

《大寶積經》卷三十二唐菩提流志譯《出現光明會》：“雖誦四圍陀，及咒皆通利，不知眼盡邊，彼終爲下劣。”（11/181a）

至於“四韋陀”，《撰集百緣經》有用例：

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷八：“時彼城中有一婆羅門，名曰梵摩。多聞辯才，明解經論，四韋陀典，無不鑒達。”（4/239c）但《撰集百緣經》不是可靠的三國譯經。

較早的可靠用例見於《大智度論》：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷二十五：“是菩薩得是無礙智，轉身受生時，一切五通仙人所有經書、咒術、智慧、技能，自然悉知。所謂四韋陀、六鴦伽咒術。”（25/247a）

而“四吠陀”，見於唐代譯經：

唐玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十二：“曾聞有婆羅門子，先誦得四吠陀書，中間忘失。”（27/58a）

10. 天寶香，天寶花（華）

天寶香，天寶花（華），佛教徒供養佛之物。《大方便佛報恩經》多見其例，如：

《大方便佛報恩經》卷一：“復以天衣重敷其上，燒天寶香，諸天寶花遍布其地。”（3/125a）又：“復以天衣重敷其上，燒天寶香，諸天寶華遍布其地。”（3/126a）

東漢佛經只言“香”、“天香”、“花（華）”“天花（華）”：

《八正道經》：“信祠者懸繒燒香散花然燈。”（2/505a）

《道行般若經》卷九：“曇無竭菩薩日日供養，持雜華名香，然燈懸幢幡，華蓋雜寶，若干百種音樂，持用供養般若波羅蜜。”（8/473a）

《阿閦佛國經》卷上：“阿閦如來成無上正真道最正覺，得薩芸若慧時，無央數那術億百千諸天人，於虛空住，以天華天栴檀雜香天搗香伎樂，供養散阿閦佛上。供養已，其天華天香天搗香天栴檀香天雜香，悉於虛空中合住，化成圓華蓋。”（11/755b）

《修行本起經》卷上：“儒童聞佛歡喜踊躍，衣毛肅然：‘佛從何來？云何供養？’行人對曰：‘唯持花香繒彩幢幡。’”（3/462a）

三國佛經方有“天寶花香”的用例：

三國吴支謙譯《大明度經》卷二：“天寶花香具悉如前，滿四天下。”（8/484b）

PDG

“天寶花（華）”，始見於東晉譯經：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷八：“十方各萬佛世界塵數佛國，六種十八相震動，雨天寶華，天末香，天寶鬘，天雜香，天寶衣，天寶雲，天莊嚴具。”（9/446b）又卷十三：“百萬億天妙蓮華雲雨，百萬億天種種寶華雲雨，百萬億天青蓮華不斷雲雨，百萬億天寶華雲雨。”（9/479c）

其後用例頗多。如：

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四：“以天寶華聚，散多寶佛及釋迦牟尼佛上。”（9/33c）

北涼曇無讖譯《佛所行讃》卷三：“種種天寶花，從空而亂下。”（4/28a）

唐般若譯《大方廣佛華嚴經》卷三十：“手持無量諸天寶華，以恭敬心，散善財上。”（10/797c）

“天寶香”佛經中用例很少，多與“天寶花（華）”一起出現。除《大方便佛報恩經》外，再列舉幾例：

西秦聖堅譯《羅摩伽經》卷上：“又雨無量天寶花雲，無量天寶香雲。”（10/858a）

北齊那連提耶舍譯《大方等大集經》卷五十六《月藏分第十二星宿・攝受品》：“復有菩薩，於娑婆土一切所有大地界分，變爲微妙諸天寶香而供養佛。”（13/381a）

唐般若譯《大方廣佛華嚴經》卷十三：“阿僧祇天女歌詠讚歎，阿僧祇天寶華雲，阿僧祇天寶香雲，阿僧祇天寶鬘雲。”（10/721c）

佛經中又有“大寶香”一詞：

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷四：“燒大寶香，諸天寶華遍布其地。”（9/33b）

隋闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷四：“懸諸幡蓋燒大寶香，諸天寶華遍布其地。”（9/167c）

唐般若譯《大乘本生心地觀經》卷一：“各執無價衆寶香鑪，燒大寶香，供養世尊。”（3/292c）

PDG

11. 無量百千萬億阿僧祇劫

“無量百千萬億阿僧祇劫”是表示時間非常久遠的習語。《廣説佛教語大辭典》“無量百千萬億劫”條：“無限長之時間也。”（1238/b）“阿僧祇劫”條：“無數劫（劫是劫波之略）。”（810/b）

《大方便佛報恩經》多見此詞，如卷一：“釋迦如來於無量百千萬億阿僧祇劫，難行苦行，發大悲願。”（3/125b）

東漢譯經中以“劫”爲核心構成的表示時間久遠的短語，形式繁多，詳見中編第六章“九十一劫”條。至於“無量百千萬億阿僧祇劫”，佛典使用很少，多見於東晉以後譯經。如：

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷六：“我於無量百千萬億阿僧祇劫，修習是難得阿耨多羅三藐三菩提法。”（9/52c）

後秦鳩摩羅什譯《持世經》卷四：“我於無量百千萬億阿僧祇劫所集法藏，是善男子等能受護持。”（14/665c）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷四十五：“是衆生入無餘涅槃已，然後自種善根。無量百千萬億阿僧祇劫，當得阿耨多羅三藐三菩提。”（25/382c）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十二：“若是虚妄諸佛世尊，久於無量百千萬億阿僧祇劫，修菩提道已離妄語，今作是説，其義云何?”（12/439c）

北魏菩提留支譯《深密解脱經》卷二：“墮大地獄無有出期，乃至無量百千萬億阿僧祇劫。”（16/672c）

12. 五蓋十纏

“蓋”、“纏”都是煩惱的異名。《廣説佛教語大辭典》“五蓋”條：“覆蓋心的五種煩惱。五種障害。即貪・瞋・像睡眠那樣的無知蒙昧・躁鬱的狀態・疑等五種。或譯爲貪欲蓋・瞋恚蓋・惛沉睡眠蓋・掉舉惡作蓋・疑蓋等五種。”（239/b）“十纏”條：“纏者，煩惱的異名。纏繞衆生身心，令不得自由，故名纏。有十種，故名十纏。”（91/b）

《大方便佛報恩經》卷一：“念念無常，五蓋十纏之所覆蔽。”（3/128a）

東漢三國譯經只有“五蓋”之説，未見“十纏”：

《本相猗致經》：“五蓋比丘亦從有本致，不爲無有本。何等爲比丘五蓋

從有致？謂爲三惡行。”（1/819c—820a）

《陰持入經》卷下：“已捨五種爲何等？爲五蓋。一愛欲、二瞋恚、三睡眠、四不了悔、五爲疑。”（15/180a）

《修行本起經》卷下：“棄欲惡法，無復五蓋。”（3/469c）

三國吴支謙譯《菩薩本業經》：“當願衆生，離於闇冥，無復五蓋，臥覺當願。”（10/449b）

三國吴支謙譯《梵摩渝經》：“世尊曰：‘彼梵志者，聖心博解通於不還，五蓋以盡淨若天金，於彼清淨得應真，無爲而去。’”（1/886a）

三國吴康僧會譯《六度集經》卷七：“又有五蓋：貪財蓋、恚怒蓋、睡眠蓋、淫樂蓋、悔疑蓋。”（3/39a）又：“昔者比丘飯畢澡漱，入深山丘墓間樹下坐，叉手低頭，一心滅念。內意心中，消去五蓋。五蓋滅後，其心照然，冥退明存。”（3/39c）

“十纏”見於後秦譯經：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》：“纏者，有人言十纏，有人言五百纏。”（25/110b）又：“十纏九十八結爲百八煩惱。”（25/110b）

“五蓋十纏”，最早見於南朝梁的《慈悲道場懺法》：

南朝梁佚名《慈悲道場懺法》卷十：“常知三漏五蓋十纏之法是障。”（45/965c）

除上例和《大方便佛報恩經》之外，其餘用例均見於隋唐以後中土人士編寫的佛教文獻，舉例如下：

隋費長房《歷代三寶記》卷十四：“煩惱則五蓋十纏九十八使。”（49/115b）

隋灌頂《國清百録》卷三：“至於今日恒沙惑障，煩惱迷昏，五蓋十纏。”（46/811c）

唐吉藏《無量壽經義疏》：“解諸纏縛者，解五蓋十纏等結。”（37/119c）

唐湛然《維摩經略疏》：“蓋謂五蓋，纏即十纏。有言：蓋纏所障既近，豈足以歎大菩薩德？今謂不爾。只約此五蓋十纏，開出一切界内外惑。離此，更無别能生惑。”（38/575b）

唐道宣《廣弘明集》卷二十八：“六塵四倒自此而生，五蓋十纏因斯而

致。”（52/331a）

唐道液《净名經關中釋抄》卷上：“菩薩了本寂滅，故名悉已也，五蓋十纏如常。”（85/513a）

13. 一箭道

一箭道，佛經中的長度單位。《廣説佛教語大辭典》“一箭道”條：“距箭靶子百二十步或百五十步之距離。”（25/a）

《大方便佛報恩經》卷一：“七寶行樹，其樹皆高盡一箭道。”（3/124c）又卷二：“其井朽故陷墜嶔巖，其朽故井深一箭道。”（3/132a）該經此詞多見。

“一箭道”的表述東晉譯經始見。如：

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷中：“其間相去，盡一箭道。其城四門，門各九重。”（1/201a）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷六：“一樹一臺，其樹去臺，盡一箭道。”（9/53a）。

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷六十四：“見弗婆提人聞怖畏聲，耳識所緣，盡一箭道。以福德故，不聞遠處怖畏之聲。”（17/380a）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷一：“聚落外，除聚落所行處，是名空地。聚落外，盡一箭道。有慚愧人所便利處，是名聚落所行處。”（22/6a）

隋闍那崛多譯《添品妙法蓮華經》卷六：“一樹一臺，其樹去臺，盡一箭道。”（9/187c）

14. 招提僧

義同“招提”。《廣説佛教語大辭典》“招提”條：“P cātuddisa S cāturdiśa之音寫。①四方人之意。謂一處不住之修行僧。彼等雲遊四方，以世界爲家也……此四方僧稱爲招提僧，施予四方僧的施物稱作招提僧物，住處稱作招提僧坊。”（723/a）

《大方便佛報恩經》卷一：“我等宿世造何惡行？爲殺父母、真人羅漢？爲謗正法、壞和合僧？爲畋獵漁捕、輕秤小斗、劫奪衆生？爲用招提僧物？如何今日受此禍對？”（3/129a）

“招提僧”一詞，見於東晉以後佛經：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十四："我今以此山谷施招提僧，唯願世尊與我受之。"（2/616b）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷二："佛告女曰：'汝可以此園施佛爲首及招提僧。所以然者，如來所有園林、房舍、衣鉢六物，正使諸魔、釋、梵、大神力天，無有能堪受此供者。'時女受教，即以此園施佛爲首及招提僧。佛愍彼故，即爲受之。"（1/14b）

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷二十一《寶幢分第九·中陀羅尼品第六》："招提僧物隨意而用。"（13/144c）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷九："可以此作招提僧堂。"（22/65b）

南朝宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》："若取佛物、法物、僧物、招提僧物、現在僧物。"（30/961a）

南朝齊求那毗地譯《須達經》："作房舍以施與招提僧者，得福多。"（1/879c）

另外，在題署爲東漢所譯的四部佛經中，也出現了這個詞：

舊題東漢安世高譯《十支居士八城人經》："行澡水以五百種物，買房施與尊者阿難以爲私有。彼尊者阿難施與招提僧。"（1/916c—917a）

舊題東漢安世高譯《鬼問目連經》："有一瓶酥藏著餘處，不行與僧，待客去後，乃行與舊僧。此酥是招提僧物，一切有分。"（17/536a）

舊題東漢安世高譯《大比丘三千威儀》卷下："有十五德：……五者當惜招提僧物……八者當知招提僧事；……十者不得持塔物著招提僧物中；十一者不得持塔物著比丘僧物中；十二者不得持招提僧物著塔物中；十三者不得持招提僧物著比丘僧物中……十五者不得持比丘僧物著招提僧物中。"（24/922a）

失譯附東漢録《分別功德論》卷四："小陀羅婆者，主立房室，興招提僧，共成其功。不復別稱也。"（25/42b）

從"招提僧"看，這四部佛經不是東漢所譯。

考察這二十一條佛教詞語之後，我們認爲，《大方便佛報恩經》不是東漢譯經，它的翻譯年代當在東晉之後。

"三藏九部"、"五蓋十纏"兩個詞語，可靠的用例都見於南朝宋之後，

尤其是"五蓋十纏"，其較早的用例見於《慈悲道場懺法》。吕澂先生指出其是梁武帝（502—549 年）時期所撰[①]。從這三個詞語看，《大方便佛報恩經》應該是距《出三藏記集》（510—518 年）和《經律異相》（516 年）成書年代很近的一部佛經，可是其譯者竟不可考，實在令人費解。同時，"五蓋十纏"除在《大方便佛報恩經》使用外，其餘用例均見於中土佛教文獻（《慈悲道場懺法》也是中土人士所撰），這不禁讓人懷疑：《大方便佛報恩經》到底是不是一部譯經？

第二節　從普通詞語看《大方便佛報恩經》的時代[②]

從非佛教詞語角度考辨《大方便佛報恩經》的時代，前輩時賢已有涉獵。林顯庭（1987）指出：《大方便佛報恩經》"瞻仰如來，目不暫捨"一語，"後漢譯經，於大衆凝目瞻視師尊處，有譯作'努目看世尊'者……鳩摩羅什譯經時，修改之爲'瞻仰如來，目不暫捨'或'瞻仰尊顔，目不暫捨'。"[③] 儘管林先生的論證有待商榷，但從習語的角度考辨佛經，還是值得借鑒的。

史光輝（2001）、（2009）考察了"乞兒"、"尋時"、"一七"、"足跟"、"必定"、"胡跪"以及音譯詞"耆婆"等七條詞語，另加"側：邊"、"放：牧"兩組常用詞，認爲該經的翻譯年代不早於三國，其不少用語與西晉譯經相似；方一新（2001）指出：從該經的"北方人"等詞可以看出譯者的用語習慣合於魏晉間人的作品；張詒三（2005：311—313）從詞語搭配的

① 吕澂（1980：153）："2075　慈悲道場懺法　10 卷　梁代，作者不詳。武帝代（502—549）。"

② 這一部分參考了方一新（2001）的相關內容，下文不再一一注明。

③ 筆者按：努目，當爲"怒目"。林先生的論述有待完善。第一，林先生認爲"努目看世尊"見於東漢佛經，此論來源於宋贊寧《高僧傳》卷三："東漢始譯《四十二章經》，復加之爲翻也……由是翻譯二名行焉。初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和。……次則彼曉漢談，我知梵説，十得八九，時有差違。至若'怒目看世尊'、'彼岸度無極矣'。"（50/723a—b）從上下文看，這裏的"漢"當爲"漢語"，而非"漢朝"，林先生理解不當。筆者翻檢佛經，"怒目看世尊"一語，僅見於《高僧傳》，漢譯佛經并無用例。第二，"瞻仰尊顔，目不暫捨"出自鳩摩羅什譯《維摩詰所説經》卷上："爾時一切大衆，覩佛神力，歎未曾有！合掌禮佛，瞻仰尊顔，目不暫捨。"（14/537c）但"瞻仰如來，目不暫捨"鳩摩羅什譯經未見用例。

角度作了考辨："飲"與表示心理活動的名詞搭配使用，是在三國至南北朝的齊梁時代；而《大方便佛報恩經》中有三例"飲氣"，意思是忍氣吞聲。"氣"是"氣憤"，是表示心理活動的名詞。可見，該經的翻譯年代不會早於三國。

《大方便佛報恩經》有許多三國西晉以來產生的新詞新義，這爲判定該經的時代提供了重要證據。

1. 北方人

《大方便佛報恩經》卷五："我在家時，是舍衛國人，父母嫁我與北方人。彼國風俗，其婦有娠，垂欲產時，還父母家。"（3/152c）

"北方人"一詞，除此例外，漢譯佛經還有1例：

北涼浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》卷七："如東方貴勝衣絹，凡人衣氎；如北方人貴勝衣氎，凡人衣絹。如諸道諸方各有生處自爾之法，隨意能果。"（28/46a）

中土佛教典籍用例也不多。如：

南朝梁寶唱等《經律異相》卷七摘錄了這個故事："我昔在家，是舍衛國人，父母嫁我與北方人。彼國風俗，婦臨欲產，還歸父母家。"（53/37b）"北"，宋、元二本作"比"。

隋智顗《妙法蓮華經文句》卷十上："南方解五十人爲三……北方人解，最初妙覺爲第十地人說……"（34/138c）

在中土史乘中，"北方人"一語多見。如：

《漢書·地理志》"朱提，山出銀"（1599頁）下顏注引蘇林曰："朱音銖，提音時。北方人名匕曰匙。"（1600頁）又《張敞傳》"又爲婦畫眉，長安中傳張京兆眉憮"（3222頁）下顏注引孟康曰："憮音詡。北方人謂媚好爲詡畜。"（3223頁）

《史記·匈奴列傳》"後有所愛閼氏"（2888頁）下司馬貞《索隱》引習鑿齒《與燕王書》曰："山下有紅藍，足下先知不？北方人探取其花染緋黃，挼取其上英鮮者作烟肢，婦人將用爲顏色。"（2889頁）

《三國志·魏志·諸葛誕傳》："復還入城，城內食轉竭，降出者數萬口。欽欲盡出北方人，省食，與吳人堅守，誕不聽，由是爭恨。"（772頁）

蘇林、孟康是三國人，陳壽是西晉人，習鑿齒是東晉人，可見"北方

人”一詞乃三國以來的新詞。

2. 坌身①

義爲“（髒物）污染、沾染身體”。

《大方便佛報恩經》卷三：“王聞是語，舉聲大哭：‘怪哉，怪哉！’自投於地，塵土坌身。”（3/138b）又卷五：“父母聞之，舉聲大哭。自投於地，生狂癡心。塵土坌身，自拔頭髮，而作是言：‘一何薄命！生亡我珍。’”（3/151b）

東漢譯經表達“髒物汙身”，有如下幾種方式：

《大道地經》：“譬如人命欲盡，在呼吸欲死……亦見是人共載車行，麻油污泥汙足亦塗身……或有灰傅身亦食。……或時自身膾裸爲塗膩……或時塵坌頭。”（15/232a）

《阿闍世王經》卷下：“阿闍世王復以是衣而奉上之，其菩薩言：‘若有計他人有我者，我不受是物，亦不從有所沾汙。’”（15/401c）

可見，除“塵土汙頭”用“坌頭”外，東漢佛經表示“髒物汙身”這一概念可説“（麻油污泥）亦塗身”、“有灰傅身”、“自身膾裸爲塗膩”、“沾汙”，等等，但不用“坌”表達。②

西晉譯經始見用例。如：

西晉竺法護譯《修行道地經》卷二：“其發噁心，橫加於人，還自受罪。譬如向風揚塵，還自坌身也。”（15/192a）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十三：“是時，世尊問王曰：‘大王，何故塵土坌身，來至我所？’”（2/612c）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷二：“更著粗弊垢膩之衣，塵土坌

---

① 《漢語大詞典》未收“坌身”，“坌”的第三義“塵埃等粉狀物粘著於他物”下舉例中有“坌身”，乃《舊五代史·梁書·高劭傳》的例子（第二册 1055 頁），偏晚。

② 胡敕瑞（2005）認爲：“東漢佛典雖無‘坌身’，但是可以見到‘坌頭’。如果東漢佛典没有‘髒物汙身’這一概念，自然不會用‘坌身’一詞；如果真有‘髒物汙身’這一概念，根據東漢佛典有‘坌頭’，出現‘坌身’一詞並非不可能。”但從目前調查到的語言事實看，東漢譯經確實不用“坌身”。又《大道地經》的同經異譯本西晉竺法護譯《修行道地經》卷一：“譬若如人命欲終時……或以麻油及脂醍醐自澆其身，又服食之……以灰坌身，復取食之……麻油塗身，宛轉土中。……夢見土塵，坌其身首。”（15/183c）這裹“以灰坌身”替換了《大地道經》的“有灰傅身”。《大道地經》爲何不用“坌身”，筆者尚不能解釋。

身，右手執持除糞之器。”（9/17a）

中土文獻用例較早見於《後漢書·東夷傳·倭》：“女人被髮屈紒，衣如單被，貫頭而著之；并以丹朱坋身，如中國之用粉也。”（2821 頁）坋，同“坌”。

3. 逼近

接近，迫近。

《大方便佛報恩經》卷五：“爾時諸釋歛手而住，流離軍馬遂至逼近。”（3/152a）

東漢譯經有“逼迫”、“逼迮”、“拘逼”、“近促”、“親近”，無“逼近”。如：

《法鏡經》：“且相假原賢者，勿相逼迫。”（12/18c）

《文殊師利問菩薩署經》：“所以者何？常歌歎佛，故雖佛遠常欲親近。”（14/440a）

《成具光明定意經》：“其中人民蠕動之類，無有知之者而有驚怖之念也。於是復以一切十方諸佛之國，以內方圓一尺之器中而不逼迮。”（15/456c）又：“善明白佛言：‘若有凡人爲宿罪所牽，在不安隱處，拘逼制礙。有志於是成具光明定法，而不得從心意，欲學是尊定，當奈何乎?’”（15/457a）

《修行本起經》卷下：“老則色衰，病無光澤，皮緩肌縮，死命近促。”（3/466c）

“逼近”，《漢語大詞典》以《後漢書·朱儁傳》“燕後漸寇河内，逼近京師”爲首例。[①]

“逼近”在中土文獻較早用例有：

《三國志·魏志·吕布傳》：“（袁）紹令衆追之，皆畏布，莫敢逼近者。”（220 頁）

晉劉琨《與丞相牋》：“今勒據襄國，逼近鄴城，故令演轉南。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》2081 頁下）

也作“偪近”：

① 《漢語大詞典》第十册 1024 頁。

《管子·任法》："近者以偪近親愛，有求其主，主因離法而聽之。此所謂近而親之也。"[1]（911頁）

其實東晉時期譯經已見其例：

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷七："我甚薄福，諸佛香潔，我當云何，以此極穢，逼近於佛？若當逼近，罪益深重，先世惡業，使我乃爾。"（4/294c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三："昔有隣國之王，興兵起衆往攻敵國，左右諸臣語其王曰：'隣國興兵，今來逼近，願王自備共相攻擊。'"（4/735a—736c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《四分律》卷十一："時諸長者，即入門屋下，長者伴多，坐相逼近。"（22/637b）

4. 恩分

恩情；情分。

《大方便佛報恩經》卷一："汝師瞿曇，不知恩分而不顧録，遂前而去，是故當知是不孝人。父王爲立宮殿，納娶瞿夷，而不行婦人之禮，令其愁毒，是故當知無恩分人。"（3/124c）該經"恩分"凡七例。

東漢譯經有"恩愛"、"恩德"、"恩福"，未見"恩分"。如：

《成具光明定意經》："令一切衆咸受恩福。"（15/452c）

《修行本起經》卷下："太子離恩愛，遠諸苦惱根。"（3/468b）

《中本起經》卷下："今我於天下爲佛，亦多有恩德於大爱道。"（4/158c）

"恩愛"，即親子或夫婦之間的親情。"恩德"、"恩福"義同。《廣説佛教語大辭典》"恩德"條："①施恩惠予他人之德。""②佛救度世人之恩。""③施恩者之德。"（953/a）

除《大方便佛報恩經》外，漢譯佛經其餘"恩分"用例，義同東漢譯經"恩福"、"恩德"，與《大方便佛報恩經》有别。東晉譯經已見其例。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十八："諸比丘白佛言：

① 此例《漢語大詞典》已收。

‘云何是外道不知恩分?’佛言:‘不但今日不知恩分,過去世時已曾如是。’”(22/373c)

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷八:“佛在王舍城,爾時六群比丘自乞縷,持到富貴人舍,作是言:‘諸聚落主,令織師爲我織衣。’是諸貴人即語織師:‘與是比丘織衣,我與汝價。’是織師依此貴人舍住,敬畏故不能違逆。但織衣時瞋恚呵責言:‘沙門釋子自言善好有德。依恃貴人,使我虚作,無食、無價、亦無福德恩分。’”(23/55a)

義爲“恩情、情分”之“恩分”,《漢語大詞典》首例是《魏書·苻堅傳》:“朕於卿恩分如何,而於一朝忽爲此變?”[①]

“恩分”在中土文獻較早用例有:

《太平經》卷一百一十一:“自天君曰:不訞朝廷旨,請寄之人,文書所上,皆自平均,無有怨訟者。各自身受恩分,賞罰有差,何有分争者乎?”(544頁)

《後漢紀·光武帝紀五》:“昱曰:‘家公欲與公俱定恩分,何爲拜子孫邪?’”(《兩漢紀》82頁)

5. 毁駡[②]

駡詈,辱駡。

《大方便佛報恩經》卷三:“爾時以一惡言,不知其恩,毁駡其母,喻如畜生。”(3/141a)又卷三:“爾時三藏年少比丘,見其聲惡,即便毁駡,而作是言:‘如是音聲,不如狗吠。’”(3/142a)又卷三:“由過去世毁駡賢聖,墮在惡道。”(3/142b)

東漢譯經“駡”表示“駡詈”,單用的很少。如:

《八正道經》:“第三諦語爲何等?不兩舌、不傳語、不惡駡、不妄語,是爲諦語。”(2/505a)

《遺日摩尼寶經》:“佛語迦葉言:‘比丘如狗逐塊。人駡亦復駡之,人撾亦復撾之。不制心者亦如是。’”(12/192b)

《成具光明定意經》:“若人駡我,計從聲出音來……”(15/453a)

---

① 《漢語大詞典》第七册494頁。

② 《漢語大詞典》第六册1500頁,“毁駡”首例舉元關漢卿《緋衣夢》,偏晚。

東漢譯經常見的是“罵詈”。如：

《法鏡經》：“縣官牢獄考掠、搒笞、罵詈，數勉至于死焉，皆爲由彼。是故謂爲家也。”（12/17b—c）

《道行般若經》卷八：“佛語阿難：‘未得阿惟越致菩薩，與阿惟越致菩薩共諍，罵詈阿惟越致菩薩，是菩薩罵以隨心所念，轉懷怨恨。’”（8/464b）

《遺日摩尼寶經》：“何等爲四？一者欺調其師；二者主持他人長短，人無長短誹謗之；三者壞敗菩薩道；四者罵詈爲菩薩道者。”（12/189b）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷中：“四者菩薩人有罵詈毀辱悉受，是爲忍辱。”（15/357a）又：“若有罵詈、撾捶、欲殺者，當云何有忍辱？”（15/359c）

“毀”表示“詆毀，誹謗”，有單用之例。如：

《法鏡經》：“爲如來言説、爲法説也，亦不毀而不損其本誓。是謂無上正真之道也。”（12/16c）

《遺日摩尼寶經》：“何等爲二事？一者誹謗經道，二者毀戒。”（12/192c）

《成具光明定意經》：“於毀譽，無歡怒。”（15/454a）又：“俗智之士生不睹佛，習於邪見信小毀大。”（15/456a）

也有“毀”與“謗”、“蔑”、“缺”、“辱”等連用之例，但未發現“毀”、“罵”連用之例。如：

《法鏡經》：“復有四淨戒事。何等爲四？一曰以自識知；二曰以不自貢高；三曰以不形相人；四曰以不謗毀人。”（12/21c）

《遺日摩尼寶經》：“何謂爲四？一者持法施與人，不希望欲有所得；二者人有犯戒者，當慈哀之；三者多教人爲菩薩道；四者有下賤人來毀辱菩薩，悉當忍之。”（12/190a）

《成具光明定意經》：“或加悁恚，欲往壞敗，陵呰毀蔑，卑易弱之。”（15/456b）

《中本起經》卷下：“人聞道法，不受不信，加行謗毀，忘失人本。还入恶道。”（4/162c）

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷中：“十二者菩薩不毀缺所行，身常畏

慎。是爲持戒。”(15/356c)

西晉譯經“毁”、“駡”始見連用:

西晉竺法護譯《正法華經》卷一:“最勝之子,據忍辱力,爲諸貢高,卑下謙順;輕毁駡詈,若撾捶者;其求佛道,默然不校。”(9/65a)但揣摩文意,當讀爲“輕毁/駡詈”。

“毁駡”作爲一個詞,見於東晉以後譯經:

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷八:“諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、天及世間人,無能毁駡。”(1/51a)

後秦鳩摩羅什譯《成實論》卷九:“有瞋但欲毁駡、鞭打他人,名違欣婆,義言中瞋。”(32/311b)

北魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷三:“若得毁駡皆應忍。”(4/462c)

“毁駡”在中土文獻的較早用例有:

唐李德裕《論赤頭赤心健兒等狀》:“先犯官軍,毁駡行營節度使者,任自推出,即免累及平人。”(135頁)

《太平廣記》卷一百四十四“吕群”條(出《河東記》):“成都人有曰南豎者,凶猾無狀,貨久不售,群則以二十緡易之,既而鞭撻毁駡,奴不堪命。”(1033頁)

6. 力勵

即盡力,努力。

《大方便佛報恩經》卷二:“我時苦痛,努力挽車,力勵前進。”(3/136a)

“力勵”多見於佛教典籍,西晉以後譯經有用例:

西晉竺法護譯《文殊師利普超三昧經》卷中:“力勵集累衆行基靖。”(15/417a)“基靖”,宋、元、明三本作“慕静”。

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷八:“大施聞此,而自言曰:‘耕種養畜,遠出行估,既非我宜,得利無幾。唯有入海,此計可從。我當力勵,求辦此事。’”(4/406a)又卷九:“太子聞語,即牽共浮,力勵相挽,便得出海。”(4/412c)又:“時波婆伽梨到父王國,王怪獨來,即問消息。波婆伽梨,而語王言:‘我曹不遇,船重沈没,迦良那伽梨并諸賈人,合諸珍寶,盡没

大海。我力勵浮，趣得全濟。'"（4/413b）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十五："譬如穿井，已見濕泥，轉加增進，必望得水；又如鑽火，已得見煙，倍復力勵，必望得火。"（25/172b）

中土佛教典籍亦有用例：

後秦僧肇《注維摩詰經》卷五："當尋宿世受苦無量，今苦須臾，何足致憂。但當力勵救彼苦耳。"（38/375b）

隋慧遠《無量壽經義疏》卷上："發願於彼所求之事，力勵精勤修習所欲。"（37/102b）

中土典籍中，"力勵"一詞較早見於南北朝文獻，如梁武帝《斷酒肉文》之四（唐道宣《廣弘明集》卷二十六）："爾此生雖可不犯衆罪，後報業強，現無方便。三途等苦，不能遮止。況復飲酒，噉食衆生。諸僧尼必信佛語，宜自力勵。"（52/298b）

7. 留懷

留心，考慮。[①]

《大方便佛報恩經》卷二："婆羅門言：'吾都不用如是供養也。若能就王身上，剜作千瘡，灌滿膏油，安施燈炷，燃以供養者，吾當爲汝解說佛法。若不能者，吾欲起去。'王未答頃，尋下高座。爾時大王即前，抱持報言：'大師！小復留懷。今我智慧微淺，功德薄少，小頃自思惟，當奉供養。'"（3/133c）"小復留懷"，猶言"稍微考慮一下"。

"留懷"一詞，漢譯佛經僅此例而已。南朝梁寶唱《經律異相》卷二十四引述了此例。東晉以來的中土佛教典籍用例如下：

後秦僧肇《長阿含經序》："大秦天王，滌除玄覽，高韻獨邁，恬智交養，道世俱濟，每懼微言翳於殊俗。以右將軍使者司隸校尉晉公姚爽，質直清柔，玄心超詣，尊尚大法，妙悟自然，上特留懷，每任以法事。"（1/1a）

中土典籍用例較多，亦見於東晉以後典籍。如：

西涼李暠《誡子書》："寮佐邑宿，盡禮承敬。讌饗饌食，事事留懷。"

① 方一新（2001）"留怀"條認爲："'留懷'似是駐足、逗留義。"似未允當。真大成（2004：111）謂"'留懷'猶言'關心'、'照顧'、'掛念'"，可參。

（《晉書》2262 頁）

《魏書·袁式傳》："式沉靖樂道，周覽書傳，至於詁、訓、《倉》、《雅》，偏所留懷，作《字釋》，未就，以天安二年卒。"（881 頁）

8. 審實

即核實。[①]

《大方便佛報恩經》卷三："（王）即問青衣：'鹿母夫人所生華者，遺棄何處？'答言：'大王！埋此池邊大珊瑚下。'王審實其事，知鹿母夫人所生。"（3/139c）

西晉漢譯佛經有用例，如：

西晉竺法護譯《佛昇忉利天爲母説法經》卷下："目連白佛言：'今所現佛，何所審實？忉利天上閻浮提者，諸天宮中三千大千域者，在他方異佛世界説法者乎？惟天中天當何因知審真佛者？'"（17/798b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十九："佛語大目連：'汝何故不自看？汝應審實。'"（22/466a）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷七："於是菩薩便入明慧正受三昧，普觀世界至虛空際，其中所有衆生之類，一足二足至無數足，天、龍、鬼神、阿須倫、迦留羅、栴陀羅、摩休勒、人若非人，知其原本，一一分別尋究審實。"（10/1018c）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷十二："王即遣人，往看審實。使人到觀，見是死人。"（4/435b）

"審實"中土文獻的較早用例有：

《吕氏春秋·知度》："去想去意，靜虛以待，不伐之言，不奪之事，督名審實，官使自司，以不知爲道，以奈何爲實。"（1103 頁）

9. 衰禍

即災禍、災難。

---

① "審實"，《漢語大詞典》第三册 1633 頁列舉兩個義項：1. 真實；詳實。首例爲《後漢書·東平憲王蒼傳》："伏聞當爲二陵起立郭邑，臣前頗謂道路之言，疑不審實，近令從官古霸問涅陽主疾，使還，乃知詔書已下。"2. 核實。首例爲晉葛洪《抱朴子·辨問》："令周孔委曲其采色，分别其物名，經列其多少，審實其有無，未必能盡知，况於遠此者乎！"方一新（2001）指出，"審實"還可作副詞，義爲"真的、確實"，東漢譯經有用例。該義《大方便佛報恩經》亦有用例。

《大方便佛報恩經》卷一："大王！今者宜時速出。苦惱衰禍，正爾不久，怨家來至。"（3/128b）又卷三："爾時六師徒衆集聚，復作是念：'我等今者衰禍將至。雖復衆人之中唱説此言而不信受。今當復往天人大衆之中，宣令如是，可知清白。'"（3/137b）又卷五："爾時諸釋斂手而住，流離軍馬遂至逼近。諸釋種中有一婆羅門語諸釋子：'今衰禍至，云何儼然？'"（3/152a）

東漢譯經"禍"、"殃"、"災"、"患"、"變"、"殃禍"、"禍釁"、"災患"、"災變"等詞都有"災禍、災難"義，其中"禍"單用最爲常見。如：

《禪行法想經》："世爲災變可患厭想。"（15/181c）

《阿闍世王經》卷上："文殊師利答言：'汝希望有所緣，欲得安隱。是以不緣，則無安隱。所以者何。因其法無所緣，無有安。不念是，亦不貢高。一切無所念。是故緣，是故安。於是中無惡意，後復無災變者。後有災變者，是則不安。'"（15/396a—b）

《成具光明定意經》："殺者爲説夭逝之殃，盜者爲説貧乞之苦，婬者爲説身之禍，讒佞欺者爲説滅性之患，醉亂者爲説危身之變。"（15/455c）

《修行本起經》卷上："今生大聖人，除世諸災患。"（3/464b）

《中本起經》卷上："一切衆禍，皆由色欲。"（4/148b）又："色欲無常，合會有離，如泡如沫。愚者戀著，殃禍由生。"（4/149c）又："王甚驚怖，懼有大災：'吾罪重矣！而有斯禍。'"（4/152a）又卷下："太子福成當爲正君，愚人輕慢，禍釁是生。"（4/159c）

但"衰禍"東漢譯經未見，始見於東晉以來的譯經。如：

後秦鳩摩羅什譯《禪祕要法經》卷下："爾時長者内自思惟：'我今衰禍。唯此一子，遇此重病。當何處求覓良醫？'"（15/269a）

後秦鳩摩羅什譯《菩薩訶色欲法經》："女色者，世間之衰禍。凡夫遭之，無厄不至。"（15/286a）

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷三："爾時國中有一婆羅門，居貧窮困，乏於錢穀，勤加不懈，衰禍遂甚，方宜理盡，衣食不供，便行問人：'今此世間，作何等行，令人現世蒙賴其福？'"（4/370a）

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷二十一："隨有是經流布之處，我於

是中有大力勢。以力勢故，我能護之，令離一切衰禍之事。”（13/150b）

舊題南朝宋求那跋陀羅譯《賓頭盧突羅闍爲優陀延王説法經》：“大王云何處生老病死衰禍恐怖逼迫之中？”（32/786c）

“衰禍”中土文獻亦有用例。如：

《法苑珠林》卷六十二引《冥祥記》：“（劉齡）父暴病亡。巫祝並云：‘家當更有三人喪亡。’鄰家有事道祭酒，姓魏名叵，常爲章符，誑化村里，語齡云：‘君家衰禍未已，由奉胡神故也。’”（53/760c）“事道”，宋、元、明三本作“道士”。

《隋書·外戚傳·獨孤陁》：“（煬帝）乃下詔曰：‘外氏衰禍，獨孤陁不幸早世，遷卜有期。’”（1791 頁）

詳見方一新（2001）“衰禍”條。

10. 衰喪

消亡，死亡；遭遇死亡。[①]

《大方便佛報恩經》卷一：“爾時城中有一婆羅門子，孝養父母，其家衰喪，家計蕩盡。”（3/124b）

東漢譯經有時用“死喪”、“長衰”[②] 表示“死亡”。如：

《修行本起經》卷下：“於是菩薩行起慈心，遍念衆生老耄専愚，不免疾病死喪之痛。”（3/469b）

《中本起經》卷上：“天復白言：‘此人者，昨暮命終。’佛言：‘彼人長衰，甘露當開，不得受聞，生死往來，何緣得息？五道輪轉，痛矣奈何！’”（4/147c）

“衰喪”一詞，三國以來譯經有用例。如：

三國吴維祇難等譯《法句經》卷上：“千百非一，族姓男女，貯聚財產，無不衰喪。”（4/559a）

---

① 方一新（2001）：“‘衰’有喪服義……由此引申，則有失去父母、居親喪義了。”解釋“衰喪”爲“謂（遭遇）失去父母的喪事。”從漢譯佛經的用例看，此釋義未當。

② 《廣説佛教語大辭典》“長衰”條：“可能指年老體衰之意。”（798/b）釋義欠妥。譯經“長衰”表示“死亡”，用例頗多。如：東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷五十六：“爾時有天，住虛空中，而語我曰：‘大仙人！當知阿羅羅加摩彼命終來，至今七日。’我亦自知阿羅羅加摩其命終來，得今七日。我復作是念：‘阿羅羅加摩！彼人長衰不聞此法，若聞此者，速知法次法。’”（1/777a）

舊題西晉白法祖譯《佛般泥洹經》卷下："佛言：'吾告使者云，得佛説經，四十九歲，王國諸賢，皆自執行。王且還宫，吾今夜半當般泥洹。'王及臣民莫不舉哀，佛告王曰：'吾聞有生無不衰喪，啼哭何爲?'"（1/171b—c）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十九："有一知識檀越家，合門疫病死盡，唯有一小兒在。恒在市肆前拾粒自活。時尊者阿難行過，時小兒見已，隨後而唤：'翁！翁！'阿難不聞，遂去，爲世人譏嫌，言：'云何沙門釋子，他有父時，強親如父如子；今見衰喪而不顧録?'"（22/460c）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三："諸情具足，當有衰喪、老病所困。"（4/732c）

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷三："調達既失神足，便生惡心欲害於佛。白太子言：'今汝父王，正法御世，如我所見，衰喪無期。人命無常，晌息難保。何必長年剋此王位? 自可圖之，早有四海。'"（22/19a）

"衰喪"也可倒之作"喪衰"，僅見1例：

舊題西晉法炬譯《慢法經》："醫師卜問、解除、鎮厭無益，遂便檮賽邪神，衆過遂增。妖魅惡鬼，屯守其門，遂便喪衰、死亡，不離門户。"（17/543a）

與譯經"衰喪"、"喪衰"同義的用例在唐前中土文獻裏尚未見到。

11. 王領

"王"，稱王，統治天下；"領"，統率，率領；"王領"，統治，治理。

《大方便佛報恩經》卷二："爾時大王一旃陀羅，其性弊惡，人所怖畏。尋聲往趣，語諸太子：'且莫憂苦也。我有方便，能令大王事不得成。若不成事，還王領國，如本不異。'"（3/134b）"還王領國"，重新回來治理國家。宋、元、明三本"國"下有"土"字，"王領國土"和"王領國"義同。

東漢譯經有單用"領"表示"統治、治理"之例。如：

《成具光明定意經》："卻後三十六萬億劫，皆成爲佛。當復以是法教化，所領國土，各各有號有名。"（15/455c）

《中本起經》卷上："王問憂陀：'悉達今者欲領何國?' 憂陀答王：'世尊所領，不可稱道。'"（4/154c）

也有用"統領"、"權領"、"典領"之例，但未見"王領"。如：

《成具光明定意經》："統領縣官，位率國政。"（15/457a）

《中本起經》卷下："會有敵國興兵入界，彼衆強盛，王自出征。顧命梵志，名曰吉星，權領國政。照堂喜曰：'吾父領政，殺子必矣。'"（4/157c）又："遮迦越羅典領四域。"（4/160c）

"王領"見於晉以來的譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷五十六："彼佛滅度後，有王名智山。以大自在力王領閻浮提，悉能廣降伏一切諸怨敵。"（9/761a）

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷三："汝等先世無量劫時，於閻浮提各作國王，王領諸國，快得自在。"（15/662a）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十九："大王今者已果所願自在，王領摩伽陀國，先王寶藏具足而得，唯當快意縱情受樂。"（12/476a）

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷五十四："王若如是，平直斷事，功德因緣，於現在世，常得安樂，常有利益，不失國土，不失名稱，一切軍衆皆無罪罰，能護國土，不畏他論。他王不勝，久時爲王，王領國土，能護自身。"（17/317c）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷四十二："波斯匿王白佛言：'世尊！彼灌頂王法，人中自在，精勤方便。王領大地，統理王事，周行觀察，而來至此。'"（2/305b）"王領"與"統理"義同。

"王領"中土文獻較早用例有：

《莊子·天地》："不以王天下爲己處顯。"（407 頁）唐成玄英疏："覆育黔黎，王領天下，而推功於物，忘其富貴，故不以己大而榮顯也。"（410 頁）

12. 作賊①

當強盜；行劫奪（之事）。

① 《漢語大詞典》第一册 1258 頁"作賊"的第二義是"搶劫；剽竊；偷東西"，首例舉《隋書》，晚。

《大方便佛報恩經》卷五："爾時山中五百群賊遥見是人而相謂言：'我等積年作賊，未見此也。'"（3/150c）又卷六："十二惡律儀者：一者屠兒，二者魁膾，三者養豬，四者養雞，五者捕魚，六者獵師，七者網鳥，八者捕蟒，九者咒龍，十者獄吏，十一者作賊，十二者王家常差捕賊。"（3/161a）

"作賊"在舊題三國翻譯的佛經中已經見到，如：

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷六："乃往過去無量世時，波羅㮈國有一愚人，常好作賊、邪婬、欺誑。"（4/229b）

舊題三國吴康僧會譯《舊雜譬喻經》卷上："佛言：其夫前世作牧羊兒，婦爲白羊母。其四臣前世作賊，見兒牧羊，便呼兒俱舉右手指，令殺白羊母，與五人烹之。"（4/516/2）

但以上兩種佛經均不是可靠的三國佛經。時代可靠的用例見於西晉譯經。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一："群賊見之以爲成事：'作賊積年，未有此便。卵之投石，與此何異！'"（4/579c）

西晉竺法護譯《所欲致患經》："因欲之患，著愛爲本。放心恣意，破他門户，斷人寄餉，鑿人垣牆，夜行作賊。"（17/540a）

中土文獻的用例，詳見王雲路、方一新（1992：495）"作賊"條。

我們考察的《大方便佛報恩經》的十二組普通詞語與該經的二十一組佛教詞語在時代上有很強的一致性，即大多爲東晉以後的新詞新義。可見《大方便佛報恩經》確實不是東漢譯經，它的成書年代當在東晉之後。

"恩分"、"留懷"兩個詞語，與"五蓋十纏"一樣，除在《大方便佛報恩經》使用外，其餘用例均見於中土佛教文獻，這更加深了我們的懷疑：《大方便佛報恩經》到底是不是一部譯經？林顯庭（1987）認爲該經乃僧祐自己編纂而成，似乎不無道理。

以上我們從兩個方面考察了《大方便佛報恩經》的一些詞彙現象，這些詞彙現象表明：《大方便佛報恩經》應該不是一部東漢譯經，其特徵與東晉前後的詞彙現象接近。

第三節 從語法現象看《大方便佛報恩經》的時代

不僅是詞彙，《大方便佛報恩經》有些語法現象也與東漢譯經不同。已有學者從語法角度對《大方便佛報恩經》進行考辨。方一新（2001）指出《大方便佛報恩經》中“非”的用法很有特色：有時用在句首，以疑問句的形式表示推測性判斷，相當於“莫非”、“難道”；有時“非”和判斷動詞（繫詞）“是”連用；“非也”作獨詞句。這些都可以爲考定該經提供綫索。史光輝（2001）、（2009）指出，《大方便佛報恩經》中的“非也”作獨詞句、助動詞“當”修飾判斷詞“是”、“今……是”、“用……爲”等五種句式見於三國以後譯經。① 王建軍（2003：305）指出：“基於《大方便佛報恩經》中‘是’字句、行爲動詞句的運用事實，可以推測：此經不是東漢時期的譯作，極可能成於兩晉或兩晉之後。”

這一節將從構詞法、被動句、疑問句、判斷句、獨詞句“非也”等五個方面對《大方便佛報恩經》進行考辨。②

一、構詞法

這裏以“～切”式複音詞爲例。

《大方便佛報恩經》有3例“～切”式：

卷二：“時諸太子聞是語已，身體肢節筋脈抽切。”（3/134a）

卷五：“時諸釋女宛轉，無復手足。悲號酸切，苦毒纏身，餘命無幾。”（3/152b）

卷五：“時諸釋女各稱父母兄弟姐妹者，或復稱天喚地者，苦切無量。”（3/152b）

抽切，動詞，抽搐；酸切，形容詞，心酸，悲痛；苦切，形容詞，悲痛，痛苦。三者均是“～切”式詞。可分爲兩類：A類，形容詞+切，如酸切、苦切；B類，動詞+切，如抽切。

---

① 筆者按：後者僅論述了助動詞“當”修飾判斷詞“是”、“今……是”兩種語法現象。

② 本節東漢譯經的相關數據乃筆者調查所得。

漢魏以來，複音詞大量產生，出現了一些十分能產的複音詞構詞語素，“切”就是一個。漢譯佛經“～切”式複音詞很多，前輩時賢多有論述，可以參看。①

諸位先生所列文獻例證，東漢時期僅兩例：

劉楨《遂志賦》：“牧馬於路，役車低昂，愴恨惻切，我獨西行。”②

佚名《費鳳別碑》：“君舅家中孫甘陵石勳，字子才，載馳載驅，來奔於喪庭，肝摧意悲，感切傷心，瞻彼碑誄，懷之好音。”③

但“～切”式複音詞的大部分例證見於西晉以後的文獻，筆者統計了朱慶之（1992：144—146）和陳秀蘭（2003）所舉例證，漢代例證僅《費鳳別碑》1例，其餘可靠的例證均見於西晉以後。

二、被動句

（一）《大方便佛報恩經》被動句概貌

《大方便佛報恩經》的被動句凡38例，共有八種形式④，即：爲AV；爲A所V；A所V；所V；爲A之所V；A之所V；見V；被V。現分類舉例如下：

1. A所V（16例）

卷一：“正欲前進，饑渴所逼，命在呼噏。”（3/129a）

卷二：“其身清凈有妙香氣，衆所恭敬……”（3/131a）

卷三：“辯才説法有妙音聲，多人所識……”（3/141c—142a）

卷四：“汝鬼魅所著，顛狂心亂？云何共是盲人共居？”（3/145c）

---

① 朱慶之（1992：144—146）指出，“切”“用在動詞或形容詞性語素後面。”“用在謂詞性語素後面的‘切’，儘管當它單獨成詞或作其他用法時有比較實在的意義，但是在此卻比較抽象，主要還是起擴充音節的作用。”朱先生列舉了“逼切”、“抽切”、“催切”、“感切”、“苦切”、“貧切”、“迫切”、“酸切”。陳秀蘭（2003）在此基礎上，又補充了“～切”式詞語的中土文獻用例。李維琦（2004：237—242）認爲，“切”“作爲一個詞素，它往往表示另一詞素程度之甚，力度之強。”李先生列舉了“酸切”、“苦切”、“感切”、“悲切”、“迫切”、“激切”、“慘切”、“痛切”、“催切”、“切悼”。蔣宗福（2009：204—206）也對“切”作後綴進行了論述。

② 轉引自蔣宗許（2009：204）。

③ 轉引自陳秀蘭（2003）。

④ 《大方便佛報恩經》的全部被動句見“附録三：語法資料”。

卷五："覆心重故，愛水所没。"（3/153b）

卷六："貴者或爲封主，或有美德，人所宗敬，故言貴也。"（3/156a）

卷七："修忍之人一切愛敬，不忍之人衆所憎惡。"（3/163a）

2. 爲 A 所 V（10 例）

卷二："如我爲王賊、水火、縣官所逼。"（3/131b）

卷三："爾時其父心生恚恨，而作是言：'畜生所生，故不妄也。我小長養，今得成人，爲王所念，而反孤棄。"（3/139b—c）

卷四："今我此身，若爲此毒龍所害者，汝等一切衆生皆當失大利益。"（3/144c）

卷五："其岸上者爲虎所食。"（3/153a）

卷六："昔有一鴿，爲鷹所逐。"（3/156b）

3. A 之所 V（5 例）

卷一："念念無常，五蓋十纏之所覆蔽。"（3/127c—128a）

卷三："（佛）刹利、婆羅門之所供養。"（3/141c—142a）

卷七："若毁害者，諸佛賢聖之所呵責。"（3/163a）

4. 爲 A 之所 V（3 例）

卷二："如我爲人之所供養、尊重、讚歎，令我歡喜者。"（3/131b）

卷三："爲諸毒蛇之所唼食。"（3/132a）

卷四："（父母）具知太子爲弟惡友之所危害，奪取寶珠，苦惱無量。"（3/146b—c）

5. A 見 V（1 例）

卷一："向者乞食，道逢六師徒黨薩遮尼乾，見毁罵辱。"（3/124c）

6. 爲 AV（1 例）

卷五："無智爲世迷。"（3/148c）

7. 被 V（1 例）

卷四："爾時善友太子，被刺兩目。"（3/145b）

8. 所 V（1 例）

卷五："汝父母家昨夜失火，所燒蕩盡，父母亦喪。"（3/153a）


PDG

（二）《大方便佛報恩經》與東漢譯經被動式的不同

1. 主要句式不同。

《大方便佛報恩經》的主要被動式是“（A）所V（O）”、“爲（A）所V（O）”，分别佔被動句總數的44.7%、26.3%，而東漢譯經“爲（A）所V（O）”式是使用最爲廣泛的被動式，佔60%以上。

2. “被”字式

東漢譯經未見確鑿可靠的“被字句”①，《大方便佛報恩經》“被字句”雖僅一例，但也已經呈現出和東漢譯經不同的情況。

三、疑問句

《大方便佛報恩經》有283例特指問句②，所使用的的疑問代詞與東漢譯經大不相同。有些詞語，東漢譯經和《大方便佛報恩經》都使用，但詞語搭配和使用頻率不同；有些詞語，只見於《大方便佛報恩經》，東漢佛經中未見。

（一）用法不同的詞語

1. 何因緣

東漢譯經“何因緣”見於安世高和支婁迦讖的譯經，用於原因疑問句33次，其中：26例作狀語，1次作動詞賓語，5次作介詞“從”的賓語，1次單列使用。如：

《阿闍世王經》卷上：“一切人從何因緣而作罪?”（15/395b）

《道行般若經》卷五：“何因緣菩薩求深般若波羅蜜，不當索三處?”（8/452c）

《大方便報恩經》“何因緣”也用於原因疑問句，有10例，只有1例不

---

① 唐鈺明（1991）認爲《中本起經》中有一例“被”字式被動句，應該是下面這一例：《中本起經》卷上：“後來弟子，謂火害佛。悲喚哀慟：‘瞿曇被害，我生何爲?’”（4/150b）但“瞿曇被害”，宋、元、明三本作“世尊無常”。這一例不可靠。另外，結合東漢譯經的其他用例分析，這一例也不應視爲被動句。如《修行本起經》卷上：“諸來決藝，悉皆受折慚辱而去。復有力人王，最於後來，壯健非常，勇猛絶世，謂：‘調達難陀，爲不足擊。當與太子共決技耳。’被辱去者，審呼能報，踊躍歡喜。”（3/466a）“被”、“受”相對爲文，“被”是“蒙受、遭受”的意思。又《中本起經》卷下：“王便普召，被命皆會。該容持齋，獨不應命。”（4/157c）“被”與“應”相對照，“被”是“領受”的意思。

② 《大方便佛報恩經》全部特指疑問句見“附録三：語法資料”。

與“以”搭配，有9例都是作介詞“以”的後置賓語。如：

《大方便佛報恩經》卷三：“復何因緣有此寶塔?”(3/137c)

《大方便佛報恩經》卷一：“以何因緣有此光明?”(3/125a)

“以何因緣”漢譯佛經使用極多，但東漢譯經未見用例，舊題東漢康孟詳譯《興起行經》有10例，均見於卷上《佛説孫陀利宿緣經第一》。如：“以何因緣，於毘蘭邑與五百比丘食馬麥?”(4/164c)

三國以來譯經始見用例。如：

三國吴支謙譯《私呵昧經》：“五百弟子自相與語讚歎言：‘佛端正無比，威神乃爾。以何因緣，於世有是?’”(14/810a)

舊題三國吴支謙譯《菩薩本緣經》卷上：“大王！今日以何因緣而見顧命?”(3/52c)

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷一：“如來尊重，不妄有笑。以何因緣，今者微笑?”(4/204b)

但《菩薩本緣經》、《撰集百緣經》均不是可靠的支謙譯經。

“以何因緣”西晉譯經用例漸多。如：

西晉無羅叉譯《放光般若經》卷十九：“若不爾者，以何因緣得道?”(8/135c)

西晉竺法護譯《光讚經》卷一：“唯然，世尊！以何因緣，其大光明照此佛土、地大震動?”(8/148b)

2. 何所

“何所”可以表示事物疑問和處所疑問，這裏討論表示事物疑問的“何所”。

東漢譯經表示事物疑問的“何所”，作賓語2例，1例作動詞後置賓語，1例作動詞前置賓語。如：

《道行般若經》卷二：“或時閻浮利地上怛薩阿竭舍利滿其中施與，般若波羅蜜書已舉施與。欲取何所?”(8/435c)

《中本起經》卷上：“於今出處，何所駕乘?”(4/154c)

《大方便報恩經》事物疑問句運用“何所”的有12例，11例作動詞前置賓語。其中“何所作爲”7例，“何所歸依”4例，作介詞“爲”的前置賓語1例。如：

《大方便佛報恩經》卷四："王問太子：'汝慇懃欲入大海，何所作爲?'答言：'大王，欲取摩尼大寶給足一切衆生所須。'"（3/143c—144a）

《大方便佛報恩經》卷六："爾時優波離白佛言：'世尊，何所歸依，名歸依佛?'"（3/154c）

《大方便佛報恩經》卷二："供養是婆羅門，何所爲耶?"（3/133c）

"何所作爲"是《大方便佛報恩經》的慣用結構，東漢譯經未見，可靠的譯經用例見於東晉以後的譯經。如：

舊題三國魏康僧鎧譯《曇無德律部雜羯磨》："僧集和合。未受大戒者出，不來者説：'欲僧今何所作爲?'（應答言出功德衣）"（22/1046b）

舊題三國魏曇諦譯《羯磨》："凡諸羯磨作法，應先白：'未受具戒者出。'不來比丘説：'欲及清淨，僧今和合，何所作爲?'"（22/1051b）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十七："汝等集此，何所作爲？爲何講説?"（1/110a）

後秦鳩摩羅什譯《不思議光菩薩所説經》："汝可往彼看，是諸人往來空處，何所作爲?"（14/669b）

（二）使用頻率不同的詞語

1. 云何

首先是"云何"在特指問句中的使用頻率不同。"云何"是《大方便佛報恩經》特指問句使用最頻繁的疑問詞語，共計 79 例[①]，約爲 283 例特指問句的 28%；而東漢譯經 2280 例特指問句，"云何"共計 183 例，約佔特指問句的 8%。[②]

其次是"云何"的分佈不同。《大方便佛報恩經》使用"云何"的特指問句有 79 例，用於原因目的疑問句 58 例，約佔 73.4%；東漢譯經使用"云何"特指疑問句共計 183 例，用於方式情狀疑問句 91 例，約佔 50%。

盧烈紅（2005）指出：佛教文獻中，"何"系代詞不同時期有不同的面貌："東漢時期'何'是最主要的'何'系代詞，而新興的'何等'、'何

① 反問句"云何"有 2 例。

② 東漢譯經使用"云何"最爲廣泛的是《伅真陀羅所問如來三昧經》，共計 57 例，約佔 234 例特指問句的 24.3%。

所'、'云何'也得到了較多的使用。這是一個與先秦有較多不同但'何'仍占統治地位的時代，可以稱爲'何'的時代。魏晉南北朝時期'云何'得到了很大的發展，達到了它的鼎盛期，是當時最具活力的'何'系疑問代詞，而'何'、'何等'、'何所'都呈現出萎縮態勢。這個時期可稱爲'云何'的時代。"結合盧先生的論述可以看到，《大方便佛報恩經》"云何"的使用面貌更接近魏晉南北朝時期的佛經。

2. 何等

東漢佛經使用頻繁的"何等"，《大方便報恩經經》使用很少。《大方便佛報恩經》"何等"共4例，約爲283例特指問句的1.4%。但"何等"是東漢佛經使用最爲廣泛的疑問代詞，共計594例，約爲2280例特指問句的26%。

3. 何所

《大方便佛報恩經》表示事物等疑問的"何所"共12例，但"何所"在這部經中的使用呈現固定化的趨勢："何所作爲"7例，"何所歸依"4例；表示處所疑問的"何所"僅2例，約爲14例處所疑問句的14.3%。

東漢譯經表示事物等疑問的"何所"共88例，使用頻率並不高，但既可以作主語、謂語、賓語、定語、狀語；又表示處所疑問的"何所"有42例，約爲107例處所疑問句的39.3%。

（三）東漢譯經未見使用的疑問詞語

1. 何因緣故

《大方便佛報恩經》有3例"何因緣故"用於原因疑問句。如：

《大方便佛報恩經》卷一："大王，今者似恐怖狀。何因緣故？坐不安所，身坌塵土，頭髮蓬亂，視瞻不均，氣息不定，如似失國，恩愛別離，怨家欲至，如是非祥之相，願見告語。"(3/128c)

"何因緣故"東漢譯經原因疑問句未見，東晉以後譯經很常見。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十九："世尊，有何因緣故笑？"(22/466b—c)

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二："世尊！何因緣故微笑？"(8/230b)

2. 何處

《大方便佛報恩經》處所疑問句 14 例，“何處” 6 例，是這部經最主要的處所疑問詞語。如卷三：“鹿母夫人所生華者遺棄何處?” (3/139c) 卷四：“弟言：‘(龍王如意摩尼寶珠) 今在何處?’善友答言：‘今在髻中。’” (3/145a)

東漢佛經處所疑問句未見“何處”，三國譯經始見。如：

三國吳支謙譯《大明度經》卷二：“當復於何處更索經師?” (8/483a)

三國吳支謙譯《義足經》卷下：“求尊作何方? 不著在何處?” (4/183c)

之後用例極多，不備舉。

3. 何事

《大方便佛報恩經》卷二：“如來世尊於生死時初發菩提心，因何事發?” (3/136a) 又卷五：“諸女念言：‘當以何事而報佛恩?’” (3/152b)

東漢譯經未見“何事”，三國譯經始見。如：

三國吳康僧會譯《六度集經》卷四：“象王見沙門，即低頭言：‘和南! 道士，將以何事賊吾軀命?’曰：‘欲得汝牙。’” (3/17b)

《大寶積經》卷八十二三國魏康僧鎧譯《郁伽長者會》：“我來至此爲怖何事?” (11/478a)

之後用例很多，不備舉。

以上三個疑問代詞，均不見於東漢譯經，而見於三國、乃至東晉以後譯經。

四、否定判斷句“非是”

《大方便佛報恩經》卷三：“此非是我鹿母夫人所生華也。” (3/139c) 又卷四：“(阿闍世王) 白佛言：‘世尊，非是我過，提婆達多耳。’” (3/147c) 又卷六：“凡是本生因緣不可依也。此中說者非是修多羅，非是毘尼。不可以定實義也。” (3/160b)

判斷詞“是”的起源、發展、成熟，前輩時賢多有討論，此不贅述。儘管繫詞“是”在漢代特別是東漢使用已經較爲普遍，但東漢時否定式卻相對罕見，汪維輝 (1998) 列舉 4 例“不是”的例子：

《禪行法想經》："不是愚癡食人施也，何況能多行?"（15/181c）

《法鏡經》："爲不是大祐人者，是以若欲往詣佛師友者。"（12/21b）

《阿閦佛國經》卷下："其法不是弊魔及魔天之所滅，亦不是天中天弟子所滅。"（11/761b）

和"不是"相似的是"非是"，東漢譯經例證很少：

《道行般若經》卷六："須菩提白佛言：泥洹是限，非是諸法。"（8/456a）

《阿闍世王經》卷下："父母言：是故正道，可從是行。其子言：非是正道。"（15/403a）[①]

從魏晉開始，"非是"用例漸多，例不備舉。

《大方便佛報恩經》等時代有争議的佛經的"非是"的出現頻率比東漢譯經高（詳表9-1）。其出現頻率和三國西晉時期的譯經相近。

表 9-1

經名	非是	頁數	每頁出現頻率
（東漢）道行般若經	1	117	0.0085
（東漢）阿闍世王經	1	38	0.026
（三國）大明度經	3	69	0.043
（西晉）生經	4	96	0.042
（西晉）普曜經	6	137	0.044
（後秦）大莊嚴論經	16	288	0.056
（東晉）中阿含經	57	866	0.066
（隋）佛本行集經	59	694	0.085
興起行經（舊題東漢康孟詳譯）	2	28	0.071
菩薩本緣經（舊題三國吴支謙譯）	2	41	0.049
撰集百緣經（舊題三國吴支謙譯）	7	113	0.062
大方便佛報恩經（失譯附東漢録）	4	92	0.043
菩薩本行經（失譯附東晉録）	7	33	0.212

① 另外，還有一個疑似的例子：《遺日摩尼寶經》："亦無是我所，亦非是我所。"（12/192b）"非是"，宋、元、明、宫、聖本均作"非"，無"是"。

五、獨詞句“非也”

《大方便佛報恩經》卷三：“汝等諸人設是供養，欲請國王耶？王子耶？答言：‘非也。’若不爾者，爲請大臣耶？婆羅門居士耶？‘若不爾者，親族會耶？’答言：‘非也，欲請於佛。’”（3/136c）又卷四：“太子復問：‘汝是龍王婦耶？’答言：‘非也，是龍王守中門婢耳。’”（3/144c）又：“婿言：‘汝識我不？’答言：‘我識汝，是乞人。’婿言：‘非也，我是波羅奈王善友太子。’”（3/146a）

先秦時期“非也”作爲獨詞句的用法即已出現[①]。例如：

《孟子・公孫丑下》：“公孫丑問曰：‘仕而不受祿，古之道乎？’曰：‘非也。’”

《孟子・告子下》：“問曰：‘夫子之任不見季子，之齊不見儲子，爲其爲相與？’曰：‘非也。’”

東漢譯經已見用於句尾的“非也”。如：

《大安般守意經》卷上：“非謂出息時意不念入息，入息時意不念出息，所念異，故言非也。”（15/167a）

《道行般若經》卷七：“反往輕言：‘若所行法非也。’”（8/461b）

但這兩例“非也”乃判斷句之謂語，不是獨詞句。“非也”作獨詞句的用法，三國譯經始見。史光輝（2001）舉例如下：

三國吴支謙譯《義足經》卷一：“王問：‘汝何等沙門？’曰：‘我是釋迦沙門。’王言：‘是應真耶？’曰：‘非也。’”（4/176a）

舊題三國吴康僧會譯《舊雜譬喻經》卷二：“譬如長者大迦羅越，純以紫磨金摩尼珠爲寶，內有掃除銅鐵鉛錫，棄在於外糞壤之中，有貧匱者喜得持歸，言：‘我大得迦羅越寶，寧是長者珍妙寶非？’答言：‘非也’。”（4/519b）

西晉以後，用例漸多。“非也”作獨詞句的用法，在《大方便佛報恩經》中就用了4次，與東漢譯經頗爲不同。

上面的考察表明，七卷本《大方便佛報恩經》和東漢譯經在語法面貌

① 參看俞理明（2003），用例亦轉引自該文。

PDG

上有明顯差異，不可能是東漢譯經。

本章從詞彙、語法兩方面對《大方便佛報恩經》進行了考辨。詞彙方面，《大方便佛報恩經》有許多見於東晉以後譯經的佛教詞語和普通詞語，還有些詞語僅見於中土文獻；語法方面也有一些現象見於東晉以後的譯經。綜合起來看，這部經的時代不會早於東晉。

〔參考文獻〕

陳星橋 1996 《觀世音菩薩在中國》，《法音》第12期。

陳秀蘭 2003 《魏晉南北朝文詞語札記》，《語言研究》第3期。

方一新 2001 《〈大方便佛報恩經〉語彙研究》，《浙江大學學報》（人文社科版）第5期。

顧滿林 2002 《試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或意譯的偏好》，《漢語史研究集刊》第五輯，巴蜀書社。

胡敕瑞 2005 《中古漢語語料鑒别述要》，《漢語史學報》第五輯，上海教育出版社。

蔣宗許 2009 《漢語詞綴研究》，巴蜀書社。

李維琦 2004 《佛經詞語匯釋》，湖南師範大學出版社。

樓宇烈 1998 《〈法華經〉與觀世音信仰》，《世界宗教研究》第2期。

林顯庭 1987 《大方便佛報恩經纂者考及其唐代變文》，《中國文化月刊》第九十一期，臺灣東海大學主編。

盧烈紅 2005 《佛教文獻中“何”系疑問代詞的興替演變》，《語言學論叢》第三十一輯，商務印書館。

吕 澂 1980 《新編漢文大藏經目録》，齊魯書社。

史光輝 2001 《東漢佛經詞彙研究》，浙江大學博士學位論文。

史光輝 2009 《從語言角度看〈大方便佛報恩經〉的翻譯時代》，《古漢語研究》第3期。

唐鈺明 1991 《漢魏六朝佛經“被”字句的隨機統計》，《中國語文》第4期。

汪維輝 1998 《繫詞“是”發展成熟的時代》，《中國語文》第2期。

汪維輝 2000 《東漢—隋常用詞演變研究》，南京大學出版社。

王建軍　2003　《漢語存在句的歷時研究》，天津古籍出版社。

王雲路　方一新　1992　《中古漢語語詞例釋》，吉林教育出版社。

謝生保　2001　《從〈睒子經變〉看佛教藝術中的孝道思想》，《敦煌研究》第2期。

俞理明　2003　《從東漢文獻看漢代句末否定詞的詞性》，《漢語史學報》第四輯，上海教育出版社。

張詒三　2005　《詞語搭配變化研究》，齊魯書社。

真大成　2004　《〈南齊書〉詞彙論稿》，浙江大學碩士學位論文。

朱慶之　1992　《佛典與中古漢語詞彙研究》，臺北文津出版社。



第十章

《分别功德論》考辨

《分别功德論》五卷，《大正藏》編號爲 No. 1507，失譯者名，附"後漢録"。方一新、高列過（2003）指出該經的被動句、疑問句語氣助詞面貌與可靠的東漢譯經不同；特指問句疑問詞語"何者"、"何等人"，佛教譯名"阿那律"、"阿練若"、"耆婆"、"耆域"、"南無"、"嵐"以及普通語詞"雙生兒"、"駱駝"、"算術"、"秃頭"、"殊途同歸"等，在可靠的東漢譯經中均未使用。前面各章考辨多處涉及該經，如"豈復"類疑問句、"（驚）怪所以"、"面如桃花色"、"如毛髮許"等習語，"苦諦、苦習諦、苦盡諦、苦出要諦"、"八部鬼神"、"招提僧"、"結加趺坐"等佛教詞語以及普通語詞"怪笑"、"大用"等，都不見於可靠的東漢譯經。

本章從文獻、詞彙、語法三個方面對該經進行考辨。

第一節 從文獻記録看《分别功德論》的時代

一、佛教經録的記載

《分别功德論》，一名《分别功德經》。歷代佛教經録關於《分别功德論》的譯者説法不一。

南朝梁僧祐《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録第一》："《分别功德經》五卷，一名《增一阿含經疏》，迦葉、阿難造。"（124 頁）收録的是

《分别功德經》，譯者、時代均失考。

隋費長房《歷代三寶記》卷四（譯經後漢）：“《分别功德經》五卷，迦葉、阿難撰。”（49/54b）又卷十四（小乘録入藏目）：“《分别功德論》三卷”（49/120a），未署譯者及年代。這裏指出《分别功德經》乃東漢失譯經，《分别功德論》譯者和年代失考。

隋法經等《衆經目録》卷五：“《分别功德論》三卷”。又云：“右五論並是衆論失譯。”（55/142c）

隋彦悰《衆經目録》卷一“單本”：“《分别功德論》三卷。”（55/156a）

唐静泰《衆經目録》卷一：“《分别功德論》四卷或五卷七十三紙。”（55/188c）

唐道宣《大唐内典録》卷七：“《分别功德論》四卷，或五卷，七十三紙，失譯。”（55/301b）又卷九：“《分别功德論》四卷，或五卷，七十三紙，失譯人代。”（55/325b）

法經等四種經録，均没有提及《分别功德經》，只收録翻譯時代和譯者均失考的《分别功德論》，但卷數有差異，隋代兩部經録標注爲三卷本，唐代經録標注爲四卷或五卷。

唐静邁《古今譯經圖記》卷一：“失譯人名一百二十三部合一百四十八卷。並出古舊二録及道安失譯并僧祐《三藏記》、費長房《三寶録》，並紀於漢録後。雖不知譯人，經是正經。讎校梵文，允合真理。還依舊録附之後漢。……《分别功德經》（五卷）……”（55/350b）這裏明確指出《分别功德經》乃後漢失譯經，没有提及《分别功德論》。

唐明佺等《大周刊定衆經目録》卷十：“《分别功德論》一部五卷或四卷，或三卷，七十二紙。右西晉代竺法護譯。釋《增一阿含》義，出達摩《鬱多羅録》。”（55/434b）又卷十一《大乘失譯經》：“《分别功德經》一部五卷。”（55/438b）並云：“已[1]上漢時失譯。”（55/439a）又卷十四：“《分别功德論》一部五卷或四卷或三卷。”（55/471a）這裏把《分别功德論》定爲西晉竺法護所譯，而認爲《分别功德經》爲東漢失譯經。

---

① “已”，宋、元、明三本作“以”。

唐智昇《開元釋教録》十三："《分別功德論》四卷或云《分別功德經》，或三卷，或五卷，失譯在後漢録，單本。右此一論，釋《增壹阿含經》義，從《初序品》至《弟子品》，過半釋王比丘即止。法上録云'竺法護譯者'不然，此中牒經解釋文句，並同本經，似[①]與《增壹阿含》同一人譯，而餘録並云失源，且依此定。《僧祐録》云：'迦葉、阿難撰者。'此亦不然。如論第一卷中引外國師及薩婆多説，故知非是二尊所撰。"（55/621b）又唐智昇《開元釋教録略出》卷四："《分別功德論》三卷或云經，失譯，在後漢録。"（55/743c）可見，智昇認爲《分別功德論》與《分別功德經》是同一部譯經，乃後漢失譯經，不是竺法護所譯，也不是迦葉、阿難所撰，進而智昇懷疑《分別功德論》與前秦曇摩難提譯的《增一阿含經》是"同一人譯"。

唐圓照《貞元新定釋教目録》卷二："《分別功德論》四卷或云《分別功德》或三卷，或五卷（55/780c）又卷二十三："《分別功德論》四卷或云《分別功德經》，或三卷，或五卷，失譯，在後漢録。"（55/955a）觀點與智昇相似。

梳理上述佛教經録的記載，有以下三點需要關注：

其一，經録表明，歷史上既有《分別功德經》，也有《分別功德論》。

只收録《分別功德經》的是：《出三藏記集》、《古今譯經圖記》。

只收録《分別功德論》的有：隋法經等《衆經目録》、隋彥悰《衆經目録》、唐静泰《衆經目録》、《大唐内典録》。

二者均收録的是：《歷代三寶記》、《大周刊定衆經目録》。

認爲二者乃同一部譯經的是：《開元釋教録》、《開元釋教録略出》、唐圓照《貞元新定釋教目録》。

其二，關於《分別功德經》的譯者和年代，有兩種觀點：

譯者及時代失考：《出三藏記集》持此觀點。

東漢失譯經：《歷代三寶記》、《古今譯經圖記》、《大周刊定衆經目録》、《開元釋教録》、《開元釋教録略出》、《貞元新定釋教目録》等持此觀點。

其三，關於《分別功德論》的譯者和年代，有四種觀點：

---

① "似"，宋、元、明三本作"以"。

譯者和時代失考：《歷代三寶記》、隋法經等《衆經目録》、隋彦悰《衆經目録》、唐静泰《衆經目録》、《大唐内典録》持此觀點。

東漢失譯經：《開元釋教録》、《開元釋教録略出》、《貞元新定釋教目録》持此觀點。

西晉竺法護譯：《大周刊定衆經目録》持此觀點。

可能與《增壹阿含經》是“同一人譯”：唐智昇《開元釋教録》有此懷疑。

以上是歷代佛教經録著録的情況。而近代佛教學者吕澂採納了《開元釋教録》的觀點[①]，傳世大藏經包括《磧砂藏》、《大正藏》、《中華藏》等，均作“失譯附後漢録”。

但《分别功德經》與《分别功德論》到底是不是同一部譯經？這需要參考佛教類書的相關記載。

二、佛教類書的記載

（一）南朝梁寶唱等《經律異相》收録的《分别功德經》兩則故事，唐道世《法苑珠林》引述《分别功德經》的内容，均見於今傳五卷本《分别功德論》。見本章表 10-1、表 10-2。

需要注意的是，《經律異相》引述《分别功德經》標注的卷數，與今《分别功德論》相同。

（二）唐道世《法苑珠林》引述《分别功德論》的内容，均見於今傳五卷本《分别功德論》。見本章表 10-3。

儘管目前尚不清楚《歷代三寶記》收録的三卷本《分别功德論》與現在所傳五卷本《分别功德論》的關係[②]，但這兩種對照可以説明，今傳五卷本《分别功德論》應該就是《出三藏記集》所收録的《分别功德經》。

---

① 吕澂（1980：77）：“0926，分别功德論 5 卷。失譯。作迦葉阿難造〔祐〕。附後漢録〔房〕。原題稱經，今依仁録改正。”

② 關於該經的卷數，現《大正藏》該經卷末云：“按此論丹藏爲三卷，《開元録》云四卷，而注云或三卷或五卷者，但分卷有異耳，文無增減焉。”（25/52c）

三、佛經的相關記載

北魏菩提流支譯《佛名經》卷八云:“南無《分別功德論》。”(14/218b)菩提流支,北天竺人,北魏佛經翻譯家。北魏宣武帝永平元年(508年),攜大量梵本佛經至洛陽。宣武帝甚重之,敕住於永寧寺,從事梵經漢譯。後隨東魏遷到鄴城(今河北臨漳),繼續翻譯。到天平二年(535年),前後二十餘年所譯經論,包括《佛名經》在内,共30多部,一百多卷。既然《佛名經》已經記載了《分別功德論》,則《分別功德論》翻譯年代的下限當不晚於公元535年,也就是説,至晚在公元535年,《分別功德論》就已經譯出問世。

四、從文獻記録看《分別功德論》的時代

綜合考慮《出三藏記集》的記載、《經律異相》的引述以及北魏菩提流支譯《佛名經》的經文,筆者認爲,南朝梁之前,或者最晚公元535年前,確實有《分別功德經》(《分別功德論》)這部佛經,但譯者及時代均不可考。迨至隋費長房《歷代三寶記》,卻言之鑿鑿,認爲其乃東漢譯經,只是譯者不明。其後諸多經録或因襲舊説,或多猜測之辭,令人生疑。唯唐智昇從“解釋文句,並同本經”這個角度提出質疑,雖缺乏論證,但確有借鑒意義。舊説將該經歸人東漢失譯經,缺乏證據,不足爲信。


PDG

表 10–1

《經律異相》	《分別功德論》
卷三十五《曇摩留支先身爲大魚十》：昔有長者。字曇摩留支問訊。佛言。曇摩留支。别來大久乃得相見。有人問。佛答曰。昔阿僧祇劫時。世有佛。名曰定光。我時爲梵志。字曰超述。時定光佛。方欲人城。我即中路相逢。解髮布泥上令佛蹈過。佛即記曰。汝勇猛乃爾。卻後阿僧祇劫當得作佛。汝于時起恚心曰。此人與畜生無異。乃蹈他頭髮上過去。從起以來阿僧祇劫。常墮畜生中。復在大海中。爲摩竭魚。身長七千由延。時有五百賈客。乘船入海採寶。值此大魚噏船垂欲入口。時五百人各稱所行事。時賈客主語衆人言。今世有佛名釋迦文。濟人危厄無復是過。我等稱名冀蒙得脱。即便齊聲稱喚。魚聞佛名本識由存。即自惟曰。釋迦文佛已出世間。我身云何故在魚中。即還没水。五百賈客安隱而歸。時魚即撲身出沙壇上。不飲不食經二七日命終。生長者家作子。字曇摩留支。今來與吾相見。所以稱久遠耳。留支聞此本末。即向海邊求其故屍。見大魚骨皮肉已盡行脇骨上。思惟言。此是我故屍。即以華散故屍上。尋惟即往。忽然道成。（出《分别功德經》第四卷）（53/190c—191a）	卷四：佛在世時有一長者。字曇摩留支。來至佛所。禮訖問訊佛言。曇摩留支别來大久。乃能相見。有人問佛。不審。何以言别來大久。世尊答曰。汝欲知之耶。答曰。欲知。佛言。我昔阿僧祇劫時。世有一佛。名曰定光。我時爲梵志。字曰超述。時定光佛方欲入城。我即中路相逢。見佛光相暐布。即嘆曰。世尊光相明踰日月。世尊德者乃隆二儀。世尊心者仁過慈母。顧惟形影無以供之。今正是時。福田良美可以殖根。見地少泥恐污佛足。即解髮布泥上。令佛蹈而過。佛即記曰。汝勇猛乃爾。卻後阿僧祇劫。汝當作佛字釋迦文。時邊亦有一梵志。卻起恚心曰。此人與畜生無異。乃蹈他頭髮上過去也。從是以來阿僧祇劫常墮畜生中。復在大海中爲魔竭魚。身長七千由延時有五百賈客。乘船入海採寶。值此大魚噏船。垂欲入口。五百人惶怖各稱所事。時賈客主語衆人言。今世有佛名釋迦文。濟人危厄無復是過。我等稱名冀蒙得脱。即便齊聲稱喚。魚聞佛名。本識由存。即自惟曰。釋迦文佛已出世間。我身云何故在魚中。即還没水。五百賈客安隱而歸。時魚即半身出沙壇上。不飲不食經二七日。命終生長者家作子。字曇摩留支。今方來得與吾相見。是以稱之久遠耳。留支聞此。本末。即向海邊求故屍。見海邊有大魚骨皮肉已盡。便行脅骨上。思惟言。此是我故屍。即以華散故屍上。尋惟既往忽然道成。（25/45b—c）
卷四十五《童女火氣入身懷妊生端正子十一》：昔有長者名曰善施。家有未出門女。在家向火。暖氣入身遂便有軀。父母驚怪詰其由狀。其女實對不知所以。父母重問。加諸杖楚其辭不改。遂上聞王。王復詰責辭亦不異。許之以死。女即稱怨曰。天下乃當有無道之君枉殺無辜。我若不良自可保試。見枉如是。王即檢保。如女所言無他增減。語其父母。我欲取之。母對曰。隨意取之。用此死女爲。王即内之宫裹。隨時瞻養日月遂滿。產得一男端正姝妙。年遂長大。出家學道聰明博達。精進不久得羅漢道。還度父母。（出《分别功德經》第五卷）（53/237a—b）	卷五：昔有長者。名曰善施。居富無量。家有未出門女。在家向火。暖氣入身遂便有軀。父母驚怪詰其由狀。其女實對不知所以爾。父母重問。加諸杖楚。其辭不改。遂上聞王。王復詰責。辭亦不異。許之以死。女即稱怨曰。天下乃當有無道之王。枉殺無辜。我若不良自可保試。見枉如是。王即撿程如女所言。無他增減。王即語其父母。我欲取之。父母對曰。隨意取之。用此死女爲。王即内之宫裹。隨時瞻養。日月遂滿產得一男。端正姝妙。年遂長大。出家學道。聰明博達。精進不久。得羅漢道。還度父母。（25/50b—c）

表 10–2

《法苑珠林》	《分別功德論》
卷十一：又分別功德經云。佛還本土。足昇空行與人頭齊。使父王接足而已不欲屈身。(53/371a)	卷五：佛始成道。度迦葉兄弟三人。有千比丘。遊摩竭國。度洴沙王將還本國。先遣優陀夷告真浄王。卻後七日當來人化。時王聞之喜踊無量。即敕嚴駕。平治道路。掃灑燒香。以待如來。如來將千二百五十比丘來過釋翅。如來心念。今父王必當來迎。不可使尊重屈體。當現神足。昇虛而行與人頭齊。欲使王手接如來足而已。所以爾者。佛雖德尊。不欲使父母屈體故也。時優頭槃比丘在如來右。密跡力士在如來左。如來身正至此比丘肩。(25/50a)
卷十一：又分別功德經云。若不得説經處但稱在舍衛。以佛在其國二十五年比在諸國此住最久。以其國中多諸珍異。人多有義。祇樹精舍有神異驗。衆集之時。獼猴飛鳥群類數千悉來聽法。寂寞無聲。事竟即去各還所止。揵椎適鳴已復來集。此由國多仁慈。故異類影附。(53/371a)	卷二：若不得説經處。但稱在舍衛者。以佛在舍衛經二十五年。比在諸國最久。所以久者。以其國最妙多諸珍奇。人民熾盛最有義理。祇樹精舍有異神驗。當衆僧在講集時。諸獼猴有數千來。在左右觀聽。寂寞無聲。及諸飛鳥普皆來集。衆僧正罷各還所止。揵搥適鳴已復來集。此由國多仁慈故。異類影附。(25/33b)
卷二十八：又分別功德經云。昔有長者。名曰善施。家有未出門女。在家向火暖氣入身。遂便有娠。父母驚怪詰其由狀。其女實對不知所以。父母重問。加諸杖楚。其女不改。遂上聞王。王復詰責。女亦不異。許之以死。女即稱怨曰。天下乃當有無道之王。枉殺無辜。我若不良自可保試。見枉如是。王即檢保如女所言。無他增減。語其父母。我欲取之。母對曰。隨意取之。用此死女何爲。王即内之宮裏。隨時贍養。日月遂滿。產得一男。端正姝妙。年遂長大出家得道。聰明博達。精進不久得阿羅漢道。還度父母。(53/489b—c)	卷五：昔有長者。名曰善施。居富無量。家有未出門女。在家向火。暖氣入身遂便有軀。父母驚怪詰其由狀。其女實對不知所以爾。父母重問。加諸杖楚。其辭不改。遂上聞王。王復詰責。辭亦不異。許之以死。女即稱怨曰。天下乃當有無道之王。枉殺無辜。我若不良自可保試。見枉如是。王即撿程如女所言。無他增減。王即語其父母。我欲取之。父母對曰。隨意取之。用此死女爲。王即内之宮裏。隨時贍養。日月遂滿產得一男。端正姝妙。年遂長大。出家學道。聰明博達。精進不久。得羅漢道。還度父母。(25/50b—c)

表 10–3

法苑珠林	分別功德論
卷四：依分別功德論云。雨有三種。一天雨。二龍雨。三阿脩羅雨。天雨細霧。龍雨甚麁。喜則和潤。瞋則雷電。阿脩羅爲共帝釋鬬亦能降雨。麁細不定（依經雨亦多種或有無雲而雨。或有先雲而雨。或有因龍而雨。或有不依龍而雨寔由衆生自業所感。具如經説也）。(53/598b—c) 卷六十三：如分別功德論云。天及龍皆能降雨。何以取別。天雨細霧下者是。龍雨麁下者是。又阿脩羅共天鬬時。亦能降雨有二種。有喜雨。有瞋雨。若雨和調者。是歡喜雨。若雷電霹靂者。是瞋恚雨。(53/762b)	卷一：何以別龍雨天雨。天雨者。細霧下者是。麤下是龍雨。何謂五種天。第一曲腳天。第二頂上天。第三放逸天。第四饒力天。第五四天王。阿須輪興兵上天門時。先與曲腳天鬥。得勝然後次至頂上。次至放逸及與四天王乃至三十三天。下四天欲鬥時。以雨御敵。更無兵仗。有二種雨。有歡喜雨。有瞋恚雨。和調降雨是歡喜也。雷雹霹靂是瞋恚也。阿須輪亦降雨。天亦下雨。龍亦降雨。各各致雨理不可定。(25/31a—b)
卷六：又分別功德論云。有諸沙門行諸禪觀。或在塚間。或在樹下。時在塚間觀於死屍。夜見飢鬼打一死屍。沙門問曰。何以打此死屍耶。答曰。此屍困我如是。是以打之。道人曰。何以不打汝心打此死屍。當復何益也。於須臾頃。復有一天。以天曼陀羅花散此臭屍。沙門問曰。何爲散花此臭屍耶。答曰。由我此屍得生天上。此屍即是我之善友。故來散花報往昔恩。道人答曰。何不以花散汝心中。乃散臭屍。夫爲善惡之本皆心所爲。乃捨本求末耶。(53/313b)	卷三：王遣使至石室城。於彼城中行諸禪觀。或在塚間。或在樹下。時在塚間觀死屍。夜見有餓鬼打一死屍。問曰。何以打此死屍耶。曰坐此屍困我如是。是以打之耳。道人曰。何以不打汝心。打此死屍。當復何益也。須臾頃復有一天。以天文陀羅花散於死屍。道人復問曰。何以散此臭屍爲。答曰。我由此屍得生天上。此屍即是我之善友。故來散華報往昔恩耳。道人曰。何以不散華於汝心中。乃散此臭屍花爲。夫善惡之本。皆心所爲。汝等乃復捨本取其末耶。(25/40b)
卷八：依分別功德論云。阿難有妹。出家作比丘尼（不出名字）嫌迦葉訶阿難。作小兒者是。(53/337c)	卷二：於時阿難妹爲比丘尼。聞迦葉語大用嫌恨。阿難者聰明博達。衆人所瞻望。而尊謂爲小兒耶。(25/34b)
卷二十五：如分別功德論云。如來所以廣爲四部各説第一者。乃爲將來遺法之中。四姓出家見解不同。共相是非自稱爲尊餘人爲卑。如是之輩不可稱計故。預防於未然開其自足之路。如光明之中日爲其最。星宿之中月爲其最。川流之中海爲其最。六天之中波旬以爲其最。色界十八天之中浄居以爲其最。九十六部之中釋僧以爲其最。九十六道之中佛道以爲其最。如五百聲聞弟子之中。神解各別不可具列。(53/468c—469a)	卷四：如來所以廣爲四部各各説第一者。乃爲將來末世遺法之中。或有四姓外學梵志。及四部弟子。共相是非。自稱爲尊。餘人爲卑。如是之輩不可稱計。故豫防於未然。故開自足之路耳。今稱拘鄰爲第一者。以其釋種豪族。王簡遣侍從勞苦功報。應敘是第一。又復初化受法。無能先者。亦是第一。善能勸導將養聖衆。先受善來之稱。復是第一。人中所歸仰。遮加越爲最。光明之中日爲最。星宿中月爲最。萬川中海爲最。四天王中提頭賴爲最。三十三天中釋提桓爲最。欲界六天中波旬以爲最。色界十八天浄居以爲最。九十六部僧釋僧以爲最。九十六種道佛道爲上最。拘鄰比丘等五人中爲最。以是言之。拘鄰爲第一。(25/40b—c)

續表

法苑珠林	分別功德論
卷二十五：故功德論云。牛脚比丘以二事不得居世間。何者此比丘脚似牛甲。食飽則哃。以是二事不得居世。若外道見謂諸沙門食無時節生誹謗心。是以佛遣上天在善法講堂坐禪。善覺比丘常爲衆僧作使至天上。佛涅槃後迦葉鳴椎大集衆僧。命阿那律遍觀世間。誰不來者。阿那律即觀世界盡來。唯有憍梵比丘今在天上。即遣善覺命召使來。善覺到三十三天。見在善法講堂入滅盡定。禪指覺之曰。世尊涅槃已十四日。迦葉集衆。遣我相命可下世間至衆集所。憍梵答曰。世間已空我寧忍還。欲取涅槃。即以衣鉢付於善覺。還歸衆僧。便取涅槃。以是因緣。善護其身安處天上。故稱第一也。 第二論云。憂留毘迦葉所以稱第一者。乃宿世已來兄弟三人。常有千弟子相隨。今遇佛得度俱得羅漢。四事供養。由此而興將護聖衆。故供養中第一也。 第三論云。舍利弗所以稱智慧第一者。世尊方欲知身子智慧多少者。以須彌爲硯。以四大海水爲墨。以四天下竹木爲筆。滿四天下人爲書師。欲寫身子智慧者。猶不能盡。況凡夫五通而能測量耶。故稱智慧第一也。 第四論云。大目揵連所以稱神足第一者。世尊正說。三災流行人民大飢。欲反大地取地下肥以供民命。佛止不聽。恐損衆生。又欲一手執衆生一手反地。佛復不許。故知神足第一也。(53/469a—b)	卷四：牛腳比丘者。以二事不得居世間。何者。此比丘腳似牛甲。食飽則齝。以是二事不得居世。若外道梵志見其齝者。謂沙門食無時節。生誹謗心。是以佛遣上天。在善法講堂坐禪定意。善覺比丘常爲衆僧。使至天上。佛涅槃後。迦葉鳴揵椎。大集衆僧。命阿那律。遍觀世界誰不來者。阿那律即觀世界盡來。唯有橋洹比丘今在天上。即遣善覺命召使來。善覺到三十三天。見在善法講堂人滅盡定。彈指覺之曰。世尊涅槃已十四日。迦葉集衆。遣我相命。可下世間至衆集所。橋洹答曰。世間已空。我去何爲。不忍還世。欲取涅槃。即以衣鉢付於善覺。還歸衆僧。便取涅槃。以是因緣。善處天上。故稱第一。(25/40b—c) 優留毘迦葉所以稱第一者。乃宿世以來弟兄三人。常有千弟子相隨。今遇釋迦文佛世。佛以十八變度迦葉千人。佛衆得成。四事供養猶此而興。以是言之。優留毘迦葉。能將護聖衆供養第一也。(25/40c—41a) 馬師比丘者。……身子所以稱智慧第一者。世尊又云。欲知身子智慧多少者。以須彌爲硯子。四大海水爲書水。以四天下竹木爲筆。滿中人爲書師。欲寫身子智慧者。猶尚不能盡。況凡夫五通而能測量耶。故稱智慧爲第一。(25/41a—b) 目連所以稱神足第一者。世尊亦說有證。昔日三災流行。人民大飢。目連心念。此地下故有曩日地肥在中。今人民大飢。意欲反此地取下地肥以供民命。念已白佛。今欲以四神足。反地取下地肥以濟民命。不審可爾以不。佛言。止止。目連。汝神足雖能反此無難。那中衆生。可以一手執蟲一手反地。佛言。不可。所以然者。後世比丘多無神足。設後有飢時。國王臣民命沙門反地。若不能者。謂非沙門。以是神足證故稱目連爲第一。(25/41b)
卷三十四：又分別功德論云。第一念佛何事。佛身金剛無有諸漏。若行時足離地四寸。千輻相文跡現於地。足下諸蟲七日安隱。若其命終皆得生天。昔有一惡比丘。本是外道。假服誹謗逐如來行。自殺飛蟲著佛跡處。言佛蹈殺。然蟲雖死遇佛跡處尋還得活。若人城邑足蹈門閫。天地大動。百種音樂不鼓自鳴。諸聾盲瘂百病自除。覩佛相好隨行得度。功德所濟不可稱計。總會萬行運載爲先。所謂念佛。其義如此。	卷二：當修行一法者。謂念佛也。念佛何等事。佛身金剛無有諸漏。若行時足離地四寸。千輻相文跡現於地。足下諸蟲蟻七日安隱。若其命終者。皆得生天上。昔有一惡比丘。本是外道。欲假服誹謗。逐如來行多殺飛蟲著佛跡處。言蹈蟲殺也。然蟲雖死遇佛跡處尋還得活。若入城邑足蹈門閫。天地大動。百種音樂不鼓自鳴。諸聾盲瘖啞癃殘百疾自然除愈。三十二相八十種好。其有睹者隨行得度。功德所濟不可稱計。慧明所照豈可訾哉。佛者諸法之主。總會萬行。以載運爲先。所謂念佛。其義如此。

續表

法苑珠林	分別功德論
第二念法者。法是無漏道無爲無欲。佛者是諸法之主。法者是結使之主。法出諸佛。法生佛道。若然者。何不先念法後念佛耶。答曰。法雖微妙無能知者。猶若伏藏無處不有。要藉通人示處。方得自濟窮乏。法亦如是。理雖玄妙非如來不暢。是以念佛在先。稱法爲後。	念法云何。法者謂無漏法無欲法道法無爲法也。從欲至無欲也。佛者諸法之主。法者結使之主。或問曰。法爲在先佛爲在先。答法在先。何以知之。經曰。法出諸佛。法生佛道。以是言之。法爲在先。又曰。若然者。何以不先念法。而先念佛耶。答曰。法雖微妙無能知者。猶若地中伏藏珍寶無處不有。而人貧困乏於資用。有神通人指示處所。得以自供濟於窮乏。或問曰。寶爲勝耶。人爲勝耶。曰人勝也。何以言勝。伏藏雖多非神通不睹由人得資生。豈寶藏自貴於地中耶。法亦如是。理雖玄妙。非如來不辯。非世尊不暢。是以念佛在先。以法爲次。
第三念僧者。謂四雙八輩十二賢士。捨世貪諍開導天人。則是衆生良祐福田故。昔有薄福比丘。名梵摩達（律名羅旬喻比丘也）在千二百五十衆中。令衆僧不得食莫知誰咎。佛使分爲二部。一部得。一部不得。復分不得爲二部。半得。半不得。如是展轉乃至二人。一得食。一不得食。乃知無福雖得至鉢自然消化。佛愍其厄自手授食。在於鉢中。神力所制不能化去。佛欲令現身得福故。令二滅盡比丘以食飽此。即時得福。時波斯匿王聞此薄福佛愍與食。我今亦當爲其設福。即遣粭米。時有一烏飛來銜一粒米去。使人呵曰。王爲梵摩達設福。汝何以持去耶。烏即持還本處。所以然者。此比丘蒙僧福力。烏獸不能侵害也。用是證知爲良福田。既自度度人至三乘道。念衆之法其義如此。	云何念僧。僧者謂四雙八輩。十二賢士。捨世貪諍開福導首。天人路通莫不由之則是衆生良祐福田也。何以明衆僧爲良福田也。昔有薄福比丘。名梵摩達。在千二百五十衆中。令衆僧不得食。莫知誰咎。佛便分爲二部。在一部中。復令一部不得食。復分此一部爲半令從其半。復令此半不得食。如是展轉分半。乃至二人。亦不得食。遂至獨身乃知無福。所在行食。次至在鉢。自然消化。佛愍其厄。自手授食在於鉢中。神力所制不復化去。佛欲令現身得福故。令二滅盡比丘在左右。以食施此二滅盡比丘。凡滅盡三昧。皆即時得福。次復令人慈三昧比丘在左右。次以二悲。次以二喜。次以二護。各各遍代令終四等。時波斯匿王。聞此比丘薄福佛愍與食。我今亦當爲其設福。即遣使人粭米。時有一烏飛來銜一粒米去。使人呵曰。王爲梵摩達設福。汝何以持去耶。烏即持還本處。所以爾者。此比丘以蒙衆僧福力。是以烏獸所不能侵害也。用是證故。知衆僧爲良福田也。已既自度復能度人至三乘道。念衆之法其義如此。

續表

法苑珠林	分別功德論
第四念戒者。從五戒十戒。二百五十至五百戒皆禁制身口斂諸邪非。斂御六情斷諸欲念。中表清浄乃應戒性。昔有二比丘。共至佛所。路經曠澤頓乏水漿。時有小池汪水衆蟲滿中。一比丘深思禁律以無犯爲首。若飲此水殺生甚多。寧全戒殞命。於是命終即生天上。一比丘自念。飲水全命可至佛所爲知死後當生何趣。即飲蟲水所害甚多。雖得見佛去我甚遠。啼泣向佛自云。同伴命終。佛指上天曰。汝識此天不。此是汝伴。以全戒功即生天上。今來在此。卿雖見我去我大遠。彼雖喪命常在我所。卿今見我正覩我肉形。豈識真戒乎。以是經云。波羅提木叉是汝大師。若能持戒展轉行之。即是如來法身常在而不滅也。夫戒有三種。一是俗戒。二是道戒。三是定戒。五八十具戒等爲俗戒。無漏四諦爲道戒。三昧禪思爲定戒。以慧御戒使成無漏。乃合道戒。聲聞家戒喻若滕華。動則解散。大士持戒喻若頭上插華。行止不動。小乘撿形動則越儀。大士領心不拘外軌。大小軌異。故以形心爲殊。內外雖殊俱至涅槃。故曰念戒也。(53/549b—550a)	次念戒者。其義云何。從五戒十戒二百五十。至五百戒。皆以禁制身口撿諸邪非。斂御六情斷諸欲念。中表清浄乃應戒性。昔有二比丘。共至佛所。路經廣澤頓乏漿水。時有小池汪水衆蟲滿中。一比丘深思禁律。以無犯爲首。若飲此水殺生甚多。我寧全戒殞命没無以恨。於是命終即生天上。一比丘自念。宜當飲水全命可至佛所。爲知死後當生何趣。即飲蟲水害蟲大多。雖得見佛去教甚遠。啼泣向佛自云。同伴命終。佛指上天曰。汝識此天不。此是汝伴。以全戒功即生天上。今來在此。卿雖見我去我大遠。彼雖喪命常在我所。卿今來見我者。正可睹我肉形耳。豈識至真妙戒乎。以是言之。持戒不犯所願者得。十念中戒在前。六度言之施在前。所以前卻不等者。十念戒者聲聞家戒也。弟子法以撿身爲先。是以在前。大士法以惠施爲重。何者。夫大士者。生天人中心存濟益。濟益之要非施不救。夫衆生存命者。以衣食爲先。故以財施先救其形。然後以法攝御其神。故大士以施爲先。夫戒有二。有俗戒有道戒。五戒十善爲俗戒。三三昧爲道戒。二百五十戒至五百戒。亦是俗戒。四諦妙慧爲道戒也。但行安戒不出三界。以慧御戒。使成無漏乃合道戒。聲聞家戒。喻若滕上花動則解散。大士戒者。喻若頭插花行止不動。何者。小乘撿形動則越儀。大士領心不拘外軌也。大小軏異故。以形心爲殊。內外雖殊俱至涅槃。故曰念戒也。(25/35c—36c)
卷三十八：又分別功德論云。昔舍衛城中有夫婦二人。而無子息。夫婦精進信敬三寶時婦蚤亡。由信敬故生忉利天。以爲天女。面首端正天中少比。天女自念。我極端正。今此世間誰任我夫。便以天眼觀見本夫。今已出家年老暗短專信而已。常勤掃除塔廟善業。見其掃塔必應生天。天女尋下。光明照曜住其夫前。比丘見已問其因緣。天女答曰。我是君婦。今爲天女。我觀天上無任我夫。見君精進常勤掃塔。必應生天。若得生天願同一處還爲我夫。是以故來陳其情狀。白意已訖還歸天上。時夫比丘見此事已。從是以後倍加精進。修補塔廟積功轉勝。應生第四兜率天上。天女憶夫復來語言。君福轉勝應生兜率天。我今不復得君爲夫。語訖還去。比丘聞已倍加精進。遂獲得阿羅漢果。三明六通具八解脱。(53/584b—c)	卷三：舍衛城中。有清信士夫婦二人。無有子姪。二人精進心存三寶。時婦早亡。即生三十三天爲天女。端政無雙天中少比。女自念言。誰任我夫。以天眼觀世間。見本夫以出家學道。年高闇短專信而已。常以掃除塔廟爲行。見其精勤理應生天。必還爲我夫。時處靜室。夜坐思惟霍然見明。怪其有異舉頭仰視。見有天女問其所由。從何而來。天女答曰。我從三十三天上來。本是君婦。今爲天女。天上無任我夫者。觀君精進應還爲我夫。是以故來白意。語訖忽然不見。還歸天上。時老比丘自是以後倍加精進。兼更補繕故廟。晨夕不懈。積功遂多福德轉勝。乃應生第四兜率天。天女復以天眼觀之。見其乃應生第四天。復來語言。積精進已過我界。我不復得君爲夫。語訖還去。比丘倍更精進勝於前時。晝則經行。夜則禪思。心意轉明思惟四諦。如是不久遂得羅漢。所謂因念天得至涅槃者。(25/38c)

第二節 從譯名看《分別功德論》的時代

《分別功德論》譯名很多，這爲考辨該經的時代提供了充分的語言證據。

一、音譯詞

1. 阿那律

《佛學大辭典》："（人名）Aniruddha，舊稱阿那律，阿那律陀，阿泥盧豆，阿㝹樓馱，阿樓馱，阿㝹馱，阿泥㝹豆，阿泥噜多。譯曰如意無貪。新稱阿泥律陀。譯曰無滅如意。佛十大弟子之一。爲佛之從弟，迦毘羅城之釋氏也。《玄應音義》二十六曰：'阿那律陀，舊言阿那律，亦云阿㝹樓馱，亦言阿泥盧豆，皆一也。此云無滅，亦云如意，甘露飯王之子，佛堂弟也。'其傳見《法華文句・三》，《阿彌陀經慈恩疏・上》，《名義集・一》。"（1425c—1426a）

《分別功德論》卷四："時佛爲大會説法，阿那律在坐上睡眠。"（25/41c）

佛十大弟子，東漢譯經出現的有摩訶迦葉、阿難、舍利弗、須菩提、目犍連、羅云等，但未見阿那律。此譯名三國以降譯經始見。如：

三國吴支謙譯《維摩詰經》卷上："佛告長老阿那律：'汝行詣維摩詰問疾。'"（14/522c）

西晉竺法護譯《生經》卷二："一時佛遊於越祇音聲叢樹，與尊比丘俱———切聖賢，諸通已達，皆悉耆年——其名曰賢者舍利弗、賢者大目連、賢者迦葉、賢者阿那律……如是之比，大比丘衆五百人。"（3/80c—81a）

東晉佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷一："佛告阿難：'父王來者，必問妙法。汝行遍告諸比丘僧。'及往林中，命摩訶迦葉、舍利弗、目揵連、迦栴延。阿那律等、彌勒菩薩、跋陀婆羅十六賢士，一時來會。"（15/645c）

例甚多，不備舉。另外，一些舊題東漢的譯經多見，如：

舊題東漢安世高譯《處處經》："佛言：'舍利弗黠第一，目揵連神足第一，阿難聞第一，羅云戒第一，阿那律徹視第一。'"（17/525b）

舊題東漢支曜譯《阿那律八念經》："賢者阿那律，在彼禪空澤中坐思惟言……"（1/835c）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷三："阿那律陀天眼第一，遍觀十方三千大千世界，亦復不見。"（3/136b）

2. 阿練若

《廣説佛教語大辭典》"阿練若"條："Paraññā Saraṇya之音寫。又譯作空閑處。①指偏僻的林地或荒野。森林。②比丘修行的僻静處，距村里不遠不近之處。③比丘所住的寺院。→阿蘭若。"（811/b）

《分别功德論》卷二："昔有比丘作阿練若，常行乞食。"（25/37a）又卷三："昔阿育王奉法精進，常供養五百衆僧。於宫内四事無乏，兼外給五百乞食阿練若，復送五百人餉，就供養之。"（25/39c）兩例"阿練若"均指比丘修行或修行的僻静處。

舊題西晉時期的譯經有用例，如：

舊題西晉法炬譯《鴦崛髻經》："時尊者鴦崛髻，修阿練若，行無人之處，常乞食，不選擇家。"（2/511a）

舊題西晉竺法護《尊上經》："彼時尊者盧耶強耆，在釋羈瘦阿練若窟中。"（25/886a—b）

可靠的用例常見於東晉以後譯經。如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷三十一："爾時，鴦掘魔作阿練若，著五納衣，到時持鉢，家家乞食。"（2/721a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十："我昔曾聞，有一多聞比丘住阿練若處，時有寡婦數數往來此比丘所，聽其説法。"（4/288a）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷三十八："我是佛姨母子，貴姓出家，應作阿練若。"（2/277a）

東漢譯經言及比丘修行，多在山間空閑之處，没有出現"阿練若"。如：

《法鏡經》："未曾有開士在家爲得道者，皆去家入山澤，以往山澤爲得

道。”（12/19a）又：“或彼開士去家修道，遊於山澤者，若欲修治經，若用誦利經，故爲入廟。若居廟者，意向以山澤爲居。是猶爲彼山澤居也。”（12/20a）

《遺日摩尼寶經》：“佛語迦葉言：‘自求身事莫憂外事，後當來世比丘輩。譬如持塊擲狗，狗但逐塊不逐人。當來比丘亦爾：欲於山中空閑之處，常欲得安隱快樂，不肯內自觀身也。如是爲不曉色耳鼻舌身，從是何緣得脱乎？’”（12/192b）又：“五百比丘問前兩比丘言：‘二賢者欲何至湊？’兩比丘報言：‘欲到空閑山中安隱之處，自守坐禪不能復憂餘。’……五百人復報言：‘我亦欲入山止空閑之處，快坐禪，無人來嬈我，我曹亦復聞佛說經，不信不樂也。’”（12/193b—c）

3. 南無

《廣説佛教語大辭典》“南無”條：“S namas（屈膝）之音寫。亦作那摩。譯曰歸命・歸敬・歸禮・敬禮・信從等。至心歸向佛或三寶而獻信之言。亦有‘懇求’之意。或用略字寫成南无。”（836/b）

《分别功德論》卷三：“昔有長者將奴禮偷婆云：‘南無十力世尊。’奴在後禮云：‘南無十一力如來。’”（25/37c）兩例“無”，宋、元、明、宫四本並作“謨”。

東漢譯經描寫信徒拜見佛陀的場景，常見肢體動作，但没有與之相對應的言語行爲。如：

《修行本起經》卷上描寫各類信徒拜見佛：“一時來會，爲佛作禮，卻坐一面。”（3/461a）只言“作禮”。

《中本起經》相關描寫很多，如卷下：“長者須達，聞説是時，因本功德，便發淨意，逮得法眼，歸命三尊，諮受五戒，爲清信士。前白佛言：‘唯願如來，臨盻舍衛，教授一時，濟度君民。’世尊又曰：‘卿姓字何乎？’長者跪對曰：‘鄙字須達，侍養孤老，供給衣食，國人稱我給孤獨氏。’佛而告曰：‘彼有精舍，容吾衆不？’對曰：‘未有。’長者須達，承佛聖旨，進前長跪，而白世尊：‘余能堪任興立精舍，唯須比丘，監臨處當。’顧勑舍利弗竝行營佐，即受教命，作禮而退。”（4/156b）又：“是時大愛道瞿曇彌，行到佛所。稽首作禮，叉手白佛言：‘我聞女人精進，可得沙門四道，願得受佛法律。我以居家有信，欲出家爲道。’”（4/158a）又：“（波斯匿）王

意乃解，即便下床，遥禮衹洹，歸命三尊，懺悔謝過：‘盡形竟命，首戴尊教。’”（4/160b）

這段話分别描寫了長者須達、大愛道瞿曇彌、波斯匿王拜見佛的場景。其中的肢體動作有“跪”、“長跪”、“稽首作禮，叉手”、“下床，遥禮”等，但没有與之相對應的拜佛的致敬語，其中的對話乃雙方交流的内容。另外，這裏的“歸命”，義同“南無”，但從上下文看，“逮得法眼，歸命三尊”的“歸命”，義爲“奉獻身命，歸依向佛”，是比較抽象的行爲，不是言語行爲；而“遥禮衹洹，歸命三尊”的“歸命”，義爲“禮拜”，是具體的動作，也不是言語行爲。總之，東漢譯經中的拜佛場景没有與“南無”相似的致敬語。

致敬語“南無”三國以後譯經常見。如：

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下：“悉起，爲阿彌陀佛作禮，以頭腦著地，皆言：‘南無阿彌陀三耶三佛檀。’”（12/316c）

西晉竺法護譯《普曜經》卷八：“王適歸宫，時天帝釋將八萬天，散華佛上歸命作禮而去，言：‘南無佛！’尋皆悉度得法眼浄。”（3/533b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧衹律》第三十二：“五百阿羅漢德力自在者，上昇虚空，咸皆喟歎：‘我等目見世尊，今已言聞。’悉稱：‘南無佛！’”（22/491c）

4. 釋翅

《佛學大辭典》“釋翅”條：“（地名）婆兜釋翅搜之略，迦毗羅城之别稱也。《增一阿含經》四十七曰：‘佛在釋翅迦毗羅越尼拘留園中。’見：迦毗羅婆蘇都條。”（3914/b）唐玄應撰《一切經音義》卷四《菩薩處胎經》“翅搜”條：“案：婆兜釋翅搜城，即天竺城也。譯云婆兜，此言住處，釋翅搜者，能也，謂能仁住處城也。經中或作釋氏，瘦城功作舍夷城，或云迦維毗羅衛，或言迦羅城，皆梵言輕重名釋迦，音訛故也。”（《中華大藏經》第57册178頁下欄）宋法雲《翻譯名義集》卷三：“《西域記》云：‘劫比羅伐窣堵，舊曰迦毘羅衛，訛也。’或名迦維衛，或名迦夷，此云赤澤，或名婆兜釋翅搜。”（54/1096a）

《分别功德論》卷二：“初説法度阿若拘隣等五人，摩竭國降三迦葉，

釋翅即迦毘羅衛。”（25/33b）又卷四：“又復稱第一者，世尊至釋翅國。”（25/42c）又卷五：“師徒二百五十人，合千二百五十比丘，從摩竭國，欲還至釋翅舍。”（25/52b）

關於迦毗羅城的別稱，東漢譯經有“迦維”、“迦夷”、“迦夷衛”、“加羅衛”、“迦維衛”、“迦維羅衛”、“迦維羅越”等形式[1]，但未見“釋翅”一詞。“釋翅”的説法，見於東晉十六國以來譯經。如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十二：“如是我聞，一時佛在釋翅提國迦維林中，與大比丘衆五百人俱。”（1/79b）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷一：“佛處所在城國土，波羅捺國初説法，摩竭國降三迦葉，釋翅拘薩迦尸國，瞻波句留毘舍離。”（2/550b）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十五：“爾時佛在釋翅瘦迦維羅衛尼拘律園。”（24/777b）

5. 闍維

《廣説佛教語大辭典》“闍維”條：“Prjhāpeti Prjhāpita 之音寫。火葬。燒。義同荼毘。或譯爲焚燒。”（1582/a）

《分別功德論》卷二：“佛知已得道，勅諸比丘，闍維其屍。”（25/37b）

東漢譯經没有關於埋葬方式的描寫。可靠的東漢、三國譯經均未見“闍維”一詞，而在幾部有争議的譯經中有該詞用例。如：

舊題東漢安世高譯《迦葉結經》：“滅度已，從身出火，還自闍維。如大積薪燃炬矣。闍維以竟，便於空中於四流泉，來下灌身。”（49/5b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷三：“爾時父王及諸小王即以牛頭栴檀香木積以成積，闍維太子。”（3/138b）又卷七：“即以牛頭栴檀聚而成積，以火闍維師子皮骨。”（3/163b）

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷五：“時諸衆僧見其去世，開其房户，欲收尸骸及以衣鉢，闍維羯磨。”（4/226a）

可靠的用例始見於西晉竺法護譯經。如：

《德光太子經》：“所可闍維如來處，以一切天下諸花、諸香、擣香、雜

① 參看顧滿林（2006：95）。

PDG

香、伎樂以爲供養。"（3/418a）

《文殊師利現寶藏經》卷下："坐於虛空，身中放火，還自闍維。"（14/459c）

《琉璃王經》："貴姓聞凶，奔波驚愕。尋皆來，出賵贈殯棺，闍維如法。"（14/784a）

東晉以後譯經用例漸多。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十八："若無常者，彼有衣鉢，應雇人闍維。"（22/456c）

後秦鳩摩羅什譯《華手經》卷九："是樂善長者，加供奉其尸，積衆香闍維，起塔百由旬，七體七寶塔，以盛師舍利。"（16/199c）

後秦竺佛念譯《鼻奈耶》卷九："詣塚間，種種花香供養，幡蓋圍繞，作衆伎樂，香油灌體而闍維之。"（24/893a）"闍維"，宋、元、明、宫本作"耶維"。

南北朝時期沿而用之。如：

南朝齊曇景譯《摩訶摩耶經》卷下："爾時阿難而白佛言：'如來入於般涅槃後，闍維之法當云何耶？'"（12/1011b）

北魏吉迦夜共曇曜譯《付法藏因緣傳》卷一："爾時迦葉，令諸力士更以千氎，用纏佛身，香油灌上而閉棺蓋，積栴檀薪，闍維如來。"（50/299a）

唐宋以後續有沿用，不贅舉。

6. 檀越

《廣説佛教語大辭典》"檀越"條："P S dāna-pati 之音寫。①布施者。給予恩惠之人。施主。據《法顯傳》顯示，實際上爲商人。""②施物於寺院或僧侶之信徒、寺院之檀信徒。寺院之後援者。亦稱檀中、檀家、檀徒等。"（1606/a）

《分别功德論》卷二："時心念言：我等本是衆僧檀越，初不復稱我等名字耶？"（25/33c）又卷四："若有檀越來請者，以次差遣，不問高下；若有私請者，不聽在此例。"（25/42b）

關於布施之信徒，東漢譯經的表達方式豐富多彩：

有時用"善男子善女人"來指代。如：

《阿閦佛國經》卷下："若善男子善女人，以七寶滿三千大千世界，持用布施得生阿閦佛剎者，其人不當惜也，便當布施。"（11/759a）又："若有善男子善女人持金銀滿是天下，以布施願言：'我持是使聞阿閦佛德號法經。'"（11/763c）

有時用名詞性短語"布施+者"來表示。如：

《道行般若經》卷九："薩陀波倫菩薩及五百女人，聞是大歡欣，踊躍無極，俱往至般若波羅蜜臺所，持雜華雜香散般若波羅蜜上……中有持衣布施者。"（8/473b）

用詞表示的，僅"施家"一例：

《中本起經》卷上："王問憂陀：'悉達在家，吾爲作厨，甘肥衆美；今所飯食，復有何物？'憂陀答曰：'至時持鉢，往福衆生，食無麤細，呪願施家。'"（4/154b—c）

一些題署東漢譯經或附後漢録譯經有"檀越"的用例。如：

舊題東漢安世高譯《大比丘三千威儀》卷下："十三者至檀越家，應杖不得離身。"（24/919b）

舊題東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》："古人施一猶有弘報，況今檀越能多行者乎？"（4/501a）

舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷下："兩種比丘，往來其家，以爲檀越。"（4/171a）

失譯附東漢録《雜譬喻經》卷下："於是四道人所受供養，鉢中之餘，還分檀越食之。"（4/507b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷三："時有檀越多送酥油。"（3/141b）

但這幾部佛經的譯者或年代都有問題，不宜視作東漢譯經。

可靠的譯經用例始見於西晉以來譯經[①]。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷一："即至檀越家，從之借斧，還

① 一些題署三國譯的譯經也有"檀越"的用例，如舊題吴支謙譯《菩薩本緣經》、《撰集百緣經》，舊題吴康僧會譯《舊雜譬喻經》，舊題魏康僧鎧譯《曇無德律部雜羯磨》，舊題魏曇諦譯《曇無德羯磨》，但這些譯經均不是可靠的東漢譯經，詳參上編第二章及吕澂（1980）的相關論述，此不贅引。

房閉户，脱去衣服。”（4/577b）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十：“我昔曾聞：有一比丘詣檀越家，時彼檀越既嚼楊枝，以用漱口。”（4/315a）

作爲佛教外來詞，“檀越”在中土文獻始見於東晉。如：

道安《比丘大戒序》：“於是案胡文書，唯有言倒，時從順耳，前出戒《十三事》中起室與檀越議。”（《出三藏記集》413 頁）

《搜神後記》卷二：“晉大司馬桓温，字元子，末年忽有一比邱尼，失其名，來自遠方，投温爲檀越。”（11 頁）

7. 偷婆

《廣説佛教語大辭典》“偷婆”條：“Sstūpa之俗語Prthūba之音寫。同率都婆。”（1029/b）“率都婆”條：“Sstūpa之音寫。或譯作塔婆或浮圖，或單作‘塔’。玄奘譯作窣覩婆。”（1108/b）

《分别功德論》卷三：“昔有長者將奴禮偷婆云：‘南無十力世尊。’奴在後禮云：‘南無十一力如來。’”（25/37c）兩例“無”，宋、元、明、宮本並作“謨”。

顧滿林（2006：126—128）指出：stūpa 一詞，“東漢時它只音譯作‘塔’，後來該詞出現了大量新的音譯形式。”“偷婆”一詞，首見於東晉法顯譯經。不過根據筆者的調查，“偷婆”一詞最早見於《出曜經》[①]。如：

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十一：“時世有佛，名曰迦葉，在世遊化，教誡周訖，便取滅度。是時國王臣民興戀慕心，即起偷婆，高而且廣。”（4/722a）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十九：“有何因緣如來應起偷婆？復有何因緣辟支佛、漏盡阿羅漢、轉輪聖王應起偷婆？”（2/642b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十三：“病法比尼事，重

① 筆者調查了 CBETA 电子佛典 2011，“偷婆”在竺佛念譯《出曜經》、曇摩難提譯《增壹阿含經》、佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》等幾部東晉譯經中都有用例。吕澂（1980）認爲：《出曜經》譯於 374 年，《增壹阿含經》譯於 385 年，《摩訶僧祇律》譯於 416 年。（分别見 77—78 頁、49 頁、63—64 頁）據此，則宜將最早用例追溯至《出曜經》。需要説明的是：舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上已有“偷婆”用例：“於是，大衆皆悲涕泣，或有懺悔、或有作禮者，取其舍利，於四衢道起偷婆。”（4/165b）但該經非可靠的東漢譯經。

PDG

物及食蒜，爲殺并刀治，方便受衆生，滅偷婆法後。”（22/499a）

例證較多，不贅舉。

8. 鴦掘魔

“鴦掘魔”，亦作“鴦崛魔”、“央掘魔”，比丘名。

《分別功德論》卷二：“時舍衛城西鴦掘魔可殺人處，其地平博，多諸樹木。”（25/36c）

這個譯名見於西晉以後譯經。據經録記載，西晉竺法護曾譯《鴦掘魔經》1卷，亦有失譯的《鴦掘魔母因緣經》[①]。譯經用例很多。如：

西晉竺法護譯《須真天子經》卷二：“賢者鴦掘魔復問：‘云何菩薩得利諸根？’”（15/103c）

前秦僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》卷七：“彼無喻女不應起婬意，鴦掘魔不應起瞋恚，慢高兒不應起慢。”（28/463b）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十五：“如來躬自度，優樓頻螺等，眷屬及徒黨，優伽鴦掘魔，精進禪度力，最後倚臥時。”（4/347c）

失譯附秦録《佛入涅槃密跡金剛力士哀戀經》：“如鴦掘魔暴虐殘害，猶能調彼剛強惡人，調彼不調牟尼世尊，今爲無常之所摧壞。”（12/1117b）

也作“鴦崛魔”。如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷一：“猶如鴦崛魔，如來所記別，若有捨戒者，於佛法爲死。”（22/568b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十八：“爾時鴦掘魔，從佛受呪術，即往呪象，安隱得産。”（4/704a）“掘”，元明二本作“崛”。

也作“鴦屈魔”。如：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷八十三：“善知衆生種種善惡心，深心者現在雖惡其本則好，如父母撾子外惡内善，如佛度鴦崛魔羅。”（25/641b）“鴦崛”，宋本、宮本作“鴦屈”，元、明二本作“央掘”。

也作“鴦掘摩”。如：

---

① 南朝梁僧祐《出三藏記集》卷二《新集條解異出經録第二》：“《鴦掘魔經》（竺法護出《鴦掘魔經》一卷，求那跋陀羅出《鴦掘魔羅經》四卷），右一經二人異出。”（74—75頁）又卷四《新集續撰失譯雜經録第一》云：“《鴦掘魔母因緣經》一卷（抄）。”（134頁）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷三："我聲聞中第一比丘，體性利根，智慧淵遠。所謂鴦掘魔比丘是。"（2/558b）"魔"，聖語藏本作"摩"。

也作"央掘魔"。如：

北魏菩提留支譯《入楞伽經》卷八："大慧：我於象腋、央掘魔、涅槃、大雲等一切修多羅中，不聽食肉。"（16/563c）

要之，無論是"鴦掘魔"，還是"鴦崛魔"、"鴦屈魔"、"鴦掘摩"、"央掘魔"，其使用年代都在西晉以後，東漢、三國譯經尚未見到。

9. 優多羅

《佛光大辭典》"優多羅"條："梵名 Uttara，巴利名同。（一）爲佛陀弟子之一。常離群索居，于墓地獨自修行以思味法樂，而有'塚間第一'之稱。據傳善於記憶。（《增一阿含經》卷三《弟子品》）（二）據《撰集百緣經》卷五記載，佛陀在王舍城迦蘭陀竹林時，有一長者，其妻生一男兒，端正殊妙，乃世上稀有，因而取名爲優多羅（勝上之意），後出家爲比丘。其母因生前吝於布施，死後墮入餓鬼道；優多羅遂盡心供養佛陀及四方僧衆，令母得生於忉利天。"（6403 頁）《翻梵語》卷二《菩薩名》："'優多羅（譯曰：勝也）'：《增一阿含》第一卷。"（54/994b）

《分别功德論》卷二："阿難囑優多羅，《增一阿鋡》出。"（25/34a）又卷四："所以稱優多羅比丘常樂塚間者，此比丘阿難弟子也……"（25/45a）"鋡"，宋、元、明、宫本作"含"。

可靠的東漢三國譯經未見"優多羅"這一人名[①]，此人名始用於西晉譯經。如：

西晉竺法護譯《方等般泥洹經》卷一："爾時於衆會中有力士：一名那尼，二名羅提……九名優多羅。"（12/920b）

西晉法立共法炬譯《大樓炭經》卷一："黑山北有七仙人婆羅門在中止，一者名機機揄，二者名施泥梨，……六者名優多羅。"（1/279a）

東晉十六國以後，用例更多：

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷九十："佛嘗命阿難：'汝四襞優多羅

---

① 舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷五有《優多羅母墮餓鬼緣》，云："其婦懷妊，滿足十月，生一男兒。……父母歡喜，因爲立字，名優多羅。"（4/224c）

僧敷我，欲小眠，汝爲諸比丘説法。'"（25/699a）

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷十六："時監厨者名優多羅，彼行施修福，時爲蜱肆王囑語，上座呪願。"（1/532/a）

北涼曇無讖譯《大方等無想經》卷二："惟願如來，慈哀矜愍，受我所獻優多羅僧。"（12/1085a）

10. 憂陀延

國王的名稱。《佛光大辭典》"優填王"條："優填，梵名 Udayana。又稱優陀延王、嘔陀演那王、鄔陀衍那王。全稱嘔陀演那伐蹉（梵 Udayana-vatsa）。意譯日子王、出愛王。"（6411 頁）《翻梵語》卷四《刹利名》"優陀耶王"條："亦云優陀延，亦云優陀羅延，譯曰日初出也。"（54/1009a）唐慧琳《一切經音義》卷十五《大寶積經》第九十七卷音義"拘睒彌"條："中印度國名也。佛在時，此國有王名鄔陀衍那，唐言出愛；古譯或云優陀延，或名優填王，皆訛略也。"（54/396a）

《分別功德論》卷一："有云：'蓮華者何從出?'曰：'憂陀延齊中出也。''憂陀延從何出?'曰：'從散嵯王出。'"（25/31a）"齊"，宋、元、明、宫本作"臍"。

東漢譯經有"優填"①，未見"憂陀延"、"優陀延"②。如：

《中本起經》卷下："是時國王，名曰優填，強暴侵剋，開納佞言，躭荒女樂，疑網自沈。"（4/157b）

"憂陀延"後秦譯經始見，如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷三十七："爾時王憂陀延與跋難陀釋子爲親友，請跋難陀夏安居。"（22/835a）又卷五十三："爾時世尊在拘睒彌國，王憂陀延，是賓頭盧親厚知識。"（22/961b）"憂"，宋、元、

① 佛經"優填"也作"憂填"。如：舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上："佛語舍利弗：'汝知爾時延如達不？則我身是；爾時梵天者，憂填王是；爾時淨音者，奢彌跋是；爾時五百童子者，今五百羅漢是。'"（4/166b）後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷三十七："時憂填王語言：'汝何不休道？當與汝婦資生田宅財寶。'"（22/834a）"憂"，宋、元、明、宫本作"優"。《分別功德論》亦有"優填"之例，如卷三："昔者世尊，於憂填王國説法教化。"（25/37c）"憂"，宋、元、明、宫本作"優"。

② 據 CBETA 电子佛典 2011 統計，漢譯佛經"優填"共計 78 例，"憂填"10 例，"憂陀延"21 例，"優陀延"61 例。

明、宫本作“優”。

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷十九：“爾時舍衛城有長者，名憂陀延，信樂佛法。”（22/129b）

或作“優陀延”，也始見於東晉以來譯經。如：

東晉法顯譯《大般涅槃經》卷一：“告阿難言：‘此毘耶離、優陀延支提、瞿曇支提……此等支提，甚可愛樂。’”（1/191b）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷五十一：“時優陀延爲王，摩竭國諸外道、優禪國諸外道、拘睒彌諸外道俱往優陀延王所。”（22/948a）“優”，宋、元、明、宫、聖乙本均作“憂”。

另外，佛經有舊題西晉法炬譯《優填王經》、《大寶積經》卷九十七唐菩提流志譯《優陀延王會》，吕澂（1980：7）認爲二者乃同經異譯。[①] 還有舊題南朝宋求那跋陀羅譯《賓頭盧突羅闍爲優陀延王説法經》。從經名看，稍早譯經作“優填王”，後來則用“優陀延王”。

以上十個音譯詞，“阿那律”、“南無”、“優多羅”等三個詞語，始見於三國譯經；“闍維”、“檀越”、“鴦掘魔”等三組詞語，始見於西晉譯經；“阿練若”、“釋翅”、“偷婆”、“憂陀延/優陀延”等四組詞語，東晉譯經方才使用。

二、意譯詞

1. 等智

《廣説佛教語大辭典》“等智”條：“知世俗事之智。十智之一。”（1263/b）佛教典籍對“十智”有詳細解釋，如東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷四：“十智：法智，未知智，等智，他心智，苦、集、滅、道智，盡智，無生智。”（22/261a）又隋慧遠《大乘義章》卷十五：“成實法中無著名智，異想識故，大乘俱有。智别不同，一門説十。十名是何？一是苦智，二是集智，三是滅智，四是道智，五是法智，六是比智，七是盡智，八無生智，九是等智，十他心智。……等智一種，約境立稱。”（44/756c）

---

① 吕澂（1980：7）“-0027 優填王經 1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘同寶積（29）優陀延王會〔開〕。”

《分別功德論》卷一："迦葉勸阿難曰：'汝今年在盛時，加復有聞智等智，總持強記。'"（25/31b）又："即隨至佛所，求爲沙門，即得羅漢，以是知阿難有等智。"（25/31c）又卷二："此三十比丘所以還者，聞阿難於九十六種道中等智第一。從阿難求度者，欲請等智。然阿難不與說等智，是以不合本心，於是而還。還必誹謗阿難，謂無等智。"（25/34b）本經"等智"凡 9 見。

"十智"之"苦、集、滅、道"四智，東漢譯經曰"四諦"[①]。但東漢、三國譯經未見"等智"[②]。

舊題西晉譯的兩部佛經有"等智"的用例。如：

舊題西晉竺法護譯《受新歲經》："汝今智慧無能及者。種種智慧，無量智慧，無邊之智，無與等智。"（1/858c）

舊題西晉法炬譯《苦陰因事經》："此聖弟子。不以等智見如真，而於婬作惡不善法。"（1/850b）

"等智"一詞可靠的用例見於東晉以來譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十二："彼智無與等，慧眼見一切，方便無倫匹，無等智所行。"（9/474a）

東晉法顯譯《大般泥洹經》卷六："誹謗經法，凶逆暴害，當知是等智者所畏。"（12/892b）

前秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅刹所集經》卷二："本所造行療治彼疾，婬怒憍慢究盡其原，以等智滅婬欲。"（4/125c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷八："謂四智：法智、未知智、等智、知他人心智。"（1/51a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷二："自言有智者：法智、比智、等智、他心智。"（22/578c）

---

① 詳參中编第八章"'四諦'之名目"條。

② 失譯附東漢錄《大方便佛報恩經》卷五："以一切女人多諸疑惑，執著難捨。……以二等智故，懈怠慢惰故……於生死中，失轉輪聖王所有勝果。"（3/153b）"以二等智故"一句的屬讀關係是"以/二等/智/故"。舊題三國魏曇諦譯《羯磨》："即復往彼勸言：'汝等勉力，莫不如他。汝等智慧，多聞財富，亦勝多有知識。'"（22/1064b）"汝等智慧"的屬讀關係是"汝等/智慧"，"等智"均不連讀。

後秦竺佛念等譯《鼻奈耶》卷七："如諦等智，見眼無常，眼色識無常。"（24/880c）

南北朝沿而用之：

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷四十九："智慧正受：超智、捷智、利智、出智、決定智、大智、廣智、深智、無等智。智實成就，善能教化。"（2/358c）

北魏瞿曇般若流支譯《得無垢女經》："我今問善逝，無上無等智，無量無垢名，三界之尊主。"（12/102c）

例多不贅舉。

2. 梵堂/四梵堂

謂寺院。也作"梵住"。《廣説佛教語大辭典》"梵住"條："崇高之境地。同梵堂。又名四梵住或四無量心。能以慈悲心對衆生（S karuṇā-vihāra）之位。喻慈悲喜捨之四無量爲神聖住處者。"（1087/a）前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十一詳細解釋了該詞的得名之由："爾時世尊告諸比丘：'有四等心。云何爲四？慈、悲、喜、護。以何等故，名爲梵堂？比丘當知，有梵，大梵名千，無與等者，無過上者，統千國界，是彼之堂，故名爲梵堂。比丘，此四梵堂所有力勢，能觀此千國界，是故名爲梵堂。'"（2/658c）

《分别功德論》卷一："昔大天聖王具四梵堂，展轉相紹，乃至八萬四千王，皆有梵堂。"（25/32c）

東漢譯經有"慈悲喜護"，但無"梵堂"、"四梵堂"之語。如：

《般舟三昧經》卷下："具足六度攝一切，慈悲喜護四等心，善權方便濟衆生，如是行者得三昧。"（13/915b）

《修行本起經》卷上："能仁菩薩，承事錠光，至於泥曰，奉戒清浄，守護正法。慈悲喜護，惠施仁愛，利人等利，救濟不惓。"（3/462c）又："能仁菩薩於九十一劫，修道德，學佛意，行六度無極——布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧——善權方便，慈悲喜護，育養衆生，如視赤子。"（3/463a）

三國、西晉譯經亦未見"梵堂"、"四梵堂"之稱。

"梵堂"一詞，始見於東晉以來譯經。如：

前秦僧伽跋澄等譯《尊婆須蜜菩薩所集論》卷四："梵堂何者最勝？或作是説，慈最是勝。"（28/749c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷八："復有三法，謂三堂：賢聖堂，天堂，梵堂。"（1/50b）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷二："七住菩薩常念依初禪行六聖智，修二三昧及三梵堂，緣於喜根。"（10/979a）又卷三："或有菩薩行中和忍、空忍、頂忍、不退轉忍，如實觀察，而無虚妄，修三梵堂。"（10/982c）又卷五："復當思惟，三向梵堂，空無相願。"（10/998b）

"四梵堂"一詞也始見於東晉以來譯經。如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷八："復有四法，謂四梵堂：一慈，二悲，三喜，四捨。"（1/50c）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷九："最勝問曰：'吾所問住，非四梵堂，亦非一類。'"（10/1038a）又卷十有《四梵堂品第三十一》。（10/1046b）

失譯附北涼録《大方廣十輪經》卷三："若有衆生多貪愛者，教以不净；若有衆生可以四梵堂治者，教修四梵堂。"（13/691a）

3. 揵搥/犍搥

"揵搥"，或作"揵椎"、"揵槌"、"揵推"、"揵稚"，或作"犍搥"、"犍椎"、"犍稚"、"犍遲"，等等。《廣説佛教語大辭典》"揵稚"條："S ghaṇṭā之音寫。或譯作鐘・磬・打水・聲鳴。用以報時或通知事件的器物之通稱。大小不論。印度多用木製，也有瓦・銅・鐵等製品。"（1192/b）"揵槌"條："S ghaṇṭā 之音寫。①鐘……②響器。印度寺院中，用以集衆，多爲木製。爾後用以統稱寺院所有法器。……③擊此物作信號。"（1192/b）

《分别功德論》卷二："當衆僧在講集時……衆僧正罷，各還所止，揵搥適鳴，已復來集。"（25/33b）"揵"，宋、元、明、宫本作"犍"。

東漢譯經描述佛陀集衆講經，多集中描述廣大聽衆禮拜佛祖，未見諸如揵搥等法器之描寫。

"揵搥"這個詞形，西晉以來譯經多見。如：

西晉竺法護譯《文殊師利現寶藏經》卷上："文殊師利謂我言：阿難，

並設座具。時至撾揵搥，我即受其教。”（14/458a）“揵搥”，宋、元、明、宮本作“揵椎”。

西晉竺法護譯《如來獨證自誓三昧經》：“當鉢和蘭十四日夜明星出時，惟勑阿難鳴揵搥，布草蓐。”（15/348a）“搥”，元、明二本作“椎”。

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷十七：“即持餅筐，詣祇桓中，打揵搥，集比丘僧。”（23/122a）“揵搥”，宋、元、明、宮本作“犍椎”。

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷二十五：“若有水火時，應大聲唱，打揵搥，令一切僧盡共相助舉。”（22/168b）“揵搥”，宋、元、宮本作“犍搥”，明本作“揵搥”。

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷三十一：“若一樹林住五法師，若鳴揵搥，集四方僧。”（13/215b）“搥”，宋、元、宮三本作“稚”，明本作“椎”。

而“犍稚”這個形式，見於東晉以來譯經。如：

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷三十九：“有人施僧物，打犍稚集僧。”（23/285a）“稚”，明本、宮本作“椎”。

失譯附東晉録《因緣僧護經》：“爾時僧護比丘，失伴獨去，涉路未遠，聞犍稚聲，尋聲向寺。路值一人，即便問曰：‘何因緣故，打犍稚聲？’其人答曰：‘入温室浴。’”（17/567a）“稚”，明本作“椎”。

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷十四：“若欲令男子治病，應打犍稚集僧，來在病人前。”（22/96c）“犍”，宋、元、明、宮本作“揵”；“稚”，宋、元、明、宮、聖諸本併作“椎”。

隋闍那崛多譯《諸法本無經》卷上：“時彼比丘從村出已，彼善行意比丘，復鳴犍稚，集比丘衆，作如是言。”（15/764c）“稚”，宋、元、明、宮、聖諸本併作“遲”。

另外，“犍搥”這個形式，可靠的用例見於東晉以來譯經。如：

舊題東漢安世高譯《大比丘三千威儀》卷上：“坐有五事：一者當正法衣安坐，二者犍搥聲絶，當先讚偈唄。”（24/917a）“犍”，宋、元、明、宮、聖諸本作“揵”；“搥”，宋、元、宮本作“稚”，明本作“椎”。但該經不是可靠的東漢譯經。

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷九十九：“如一比丘，入滅受定三昧

時。自期聞犍搥時當起，既入已，時僧坊失火，諸比丘惶懅，不打犍搥而去。爾時過十二歲已，檀越更和合，衆僧欲起僧坊方，打犍搥，聞犍搥聲起，即身散而死。"（25/750a）"犍"，宋、元、明、宫本作"揵"；"搥"，元、明、聖、石本"椎"。

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷十二："爾時舍衛城節日，多有飲食，諸居士作種種飲食，持詣園中，便入祇桓，打揵搥。諸比丘問：'居士，何因緣故，打犍搥?'"（23/89b）"揵搥"，宋、元、明、宫本作"犍椎"。又卷十七："晨朝著衣，持鉢入諸家。時僧坊中無有人唱時到，亦無打犍搥者。"（23/124a）

南朝宋僧伽跋摩譯《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷六："云何食時，若食五正食時。打犍搥時，當齊整衣服，威儀嚴政。"（23/602b）"犍搥"，宋、元、明、聖本作"揵椎"；"搥"，知本作"椎"。

總之，"揵搥"一詞形式衆多。宋法雲《翻譯名義集》卷七"犍（巨寒）椎（音地）"："《聲論》翻爲磬，亦翻鐘。《資持》云：'若諸律論，並作犍槌，或作犍椎；今須音槌爲地。'又《羯磨疏》中直云'犍地'，未見椎字呼爲地也。後世無知，因玆一誤。至於鈔文，一宗祖教，凡犍槌字並改爲稚，直呼爲地。請尋古本及大藏經律考之，方知其謬。今須依律論，並作犍槌……《應法師準尼鈔》云：'時至應臂吒犍槌。'應師釋云：'梵語臂吒，此云打；梵語犍槌，此云所打之木，或檀或桐，此無正翻。'"（54/1168b）對"犍椎"及其異構作了解釋，也説明了該詞的梵語形式。筆者認爲，究其本源，字應作"揵搥"，"揵"作"犍"，"搥"作"椎"，均文字通假；作"稚"、"推"者，則又"椎"字形近之誤耳。[①] 但無論何種形式，其用例均見於西晉以來譯經，這從一個側面透露了《分别功德論》的年代。

4. 良祐福田/良福田

《廣説佛教語大辭典》"良祐"條："天助也。""良福田"條："謂三寶也。供養佛法僧三寶能生無量福利，故名。"（633/b）

《分别功德論》卷二："天人路通，莫不由之，則是衆生良祐福田也。

① 作"遲"者，則又是"稚"的借字。

何以明衆僧爲良福田也?"(25/36a)又:"用是證故,知衆僧爲良福田也。"(25/36a)又卷三:"(佛法)其義彌深。衆僧者乃含受於三乘。羅漢僧亦出於中,緣一覺亦在其中,大乘僧亦在其中,是故名爲良祐福田。"(25/38b)

"福田"東漢譯經已見[①],"良祐"東晉譯經始見用例:

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四:"勸人行施,如親父母,受施之人,是後世良祐。"(2/564c)

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十一:"如人出行,必求良祐。"(4/723c)

"良祐福田"連用,失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷六有一例:"'若歸依僧,何所歸依?'答曰:'歸依語迴轉良祐福田聲聞學無學功德,是名歸依僧。'"(3/157a)

可靠用例見於東晉以後譯經。如:

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十四:"若天龍鬼神、一切人民、魔及魔天、最尊最上、無能及者,可敬可貴,爲人作良祐福田,無有出如來上者。"(2/615c)

後秦竺佛念譯《出曜經》卷十二:"愚不修天行者,慳嫉妬疑,意性局短,無惠施心;亦復不造後世良祐福田。"(4/672b)

後秦弗若多羅共鳩摩羅什等譯《十誦律》卷四十五:"汝知是長老大迦葉,是佛大弟子,天人所敬良祐福田。"(23/324c)

北魏慧覺等譯《賢愚經》卷十:"如是之等,神足自在,能爲衆生,作良祐福田,故名僧也。"(4/419a)

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷十:"復有三法:一者信佛不可思議,二者信法不生誹謗,三者信僧良祐福田。"(13/63a)

中土佛教典籍亦有用例。如:

南朝梁僧祐《釋迦譜》卷三:"舍利弗目連徒衆五百亦得應真,如是之等,神足自在。能爲衆生良祐福田,故名僧也。"(50/64a)

南朝梁寶唱等《經律異相》卷二十一(出《調達問佛顔色經》):"如來聖衆者,五分法身皆悉成就,可敬可貴承事供養,爲衆生良祐福田。"

---

① 詳參中編第六章第一節"福田"條。

(53/115a)

也省作“良福田”，舊題東漢三國譯的幾部佛經有用例。如：

舊題東漢安世高譯《温室洗浴衆僧經》：“衆僧之聖尊，四道良福田，道德從中出，是行最妙真。”（16/803c）

舊題三國吴支謙譯《須摩提女經》：“由本一施報，今獲此功德，已成良福田，解空須菩提。”（2/840c）

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷一：“所施雖微少，值大良福田，奉施世尊已，誓願後成佛。”（4/205a）

可靠的用例始見於西晉譯經。如：

西晉法炬共法立譯《諸德福田經》：“聖衆爲良醫，救濟苦惱患，洗浴施清浄，瘡愈蒙得安。所生常端正，殊異紫金顔，德潤無崖限，歸命良福田。”（16/778a）

其後用例很多。如：

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷五十二：“若聖弟子隨如來能堪忍者，彼於爾時調御、善調御，得上調御、最上調御，得上息、最上息，除諸曲惡、恐怖、愚癡及諛諂，清浄止塵，無垢無穢，可呼可請，可敬可重，實可供養，爲一切天人良福田也。”（1/758c）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷十五：“我無微末善，可持至後世，思惟此事已，是故自悲嘆。世有良福田，我無善種子，今身若後身，飢窮苦難計。”（4/342a）

5. 律藏/戒律藏

《廣説佛教語大辭典》“律藏”條：“佛教僧團規則之總集。記載僧尼律儀之書卷總集。律者，佛爲比丘比丘尼所制之戒。因佛弟子之非行而制定之戒也。”（853/a）“戒律藏”條：“闡明戒律的聖典。律藏。”（613/b）

《分別功德論》卷一：“此戒律藏者亦如是，非沙彌清信士女所可聞見。故曰律藏也。”（25/32a）又卷二：“或能受律藏，即是如來寶。”（25/34c）又卷四：“汝真能持律，以律藏付汝，勿令漏失。”（25/46c）

和佛教戒律相關的詞彙東漢譯經已經出現。如：

《長阿含十報法經》卷上：“第九七法。當知七現恩。……二爲持戒守

律攝戒，出入成畏死罪，持戒學戒。"（1/236c）單用"律"、"戒"。

《法鏡經》："承事奉律者，爲解度殃罪之事。"（12/19b）單用"律"。

《成具光明定意經》："二十者坐起言語終不調戲，常應法律，而無輕失。"（15/457c）這裏用"法律"一詞。

《中本起經》卷下："六者比丘尼，有庶幾於道法，得問比丘僧經律之事。"又："七者比丘尼，自未得道，若犯戒律，當半月詣衆中，首過自悔。"（4/158c）這裏用"經律"、"戒律"等詞。

"律藏"、"戒律藏"二詞，舊題東漢三國譯佛經有用例。如：

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷六："佛或時爲諸弟子制戒輕重，有殘無殘，撰爲律藏。"（3/155a）

舊題三國魏曇諦譯《羯磨》卷一："律藏所明僧之正法，採要有三，故結集稱言。"（22/1064a）

可靠的用例始見於東晉十六國譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十三："爾時尊者耶輸陀僧上座，問言：'誰應結集律藏？'"（22/493b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三："如佛律藏所説，世有二人，難可厭足。"（4/732a）

後秦竺佛念譯《菩薩從兜術天降神母胎説廣普經》卷七："菩薩藏者集著一處，聲聞藏者亦集著一處，戒律藏者亦著一處。"又："最初出經胎化藏爲第一，中陰藏第二，摩訶衍方等藏第三，戒律藏第四……是爲釋迦文佛經法具足矣。"（12/1058b）

中土佛教撰述亦有用例。如：

東晉僧肇《長阿含經·序》："禁律，律藏也，四分十誦。"（1/1a）

東晉慧達《肇論疏》卷二："初二部者：一摩訶僧衹，此云大衆，老少同會，共出律藏。二體毗履，此云老宿，淳老宿人同會，共出律部。"（54/62b）

佚名《四分律·序》："即以其年，重請出律藏。"（22/567b）

後秦僧肇《肇論》卷一："三藏法師於中寺出律藏，本末精悉，若覩初制。"（45/155c）

隋智顗《妙法蓮華經玄義》卷十："戒律藏去五藏，即漸教；中之次第

戒律藏，即三藏教。”（33/812a）

6. 滿願子

佛十大弟子之一。《佛學大辭典》“滿願子”條：“（人名）新譯滿慈子，尊者富樓那之翻名。”（2492/a）“滿願子”是“富樓那”的意譯。

《分別功德論》卷一：“昔滿願子與梵志共論。”（25/31a）又卷四：“滿願子説法時，先以辯才唱發妙音，使衆座歡喜，僉然傾仰。”（25/46b）

佛十大弟子，東漢譯經出現的有摩訶迦葉、阿難、舍利弗、須菩提、目犍連、羅云等，無論“滿願子”還是“富樓那”，東漢譯經均未見到。

舊題三國魏康僧鎧譯《無量壽經》卷上有用例：“其名曰尊者了本際、尊者正願……尊者滿願子。”（12/265c）

可靠的用例見於西晉以後譯經。如：

西晉竺法護譯《正法華經》卷五：“時滿願子稽首佛足，卻住一面，歸命世尊。”（9/94c）

前秦僧伽跋澄等譯《尊婆須蜜菩薩所集論》卷十：“見慢起信意，見偈等前後，飢依欲及諦，解脱滿願子。”（28/808a）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷七：“我不齊爲滿願子等大論牛王辯才無盡者説，亦爲淺智達摩地那比丘尼説，使得深智能解大丈夫有所問難。”（4/296a）

又有《滿願子經》一卷，失譯者名，附東晉録。《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録第一》收録。

附帶説一下，“滿願子”的音譯詞“富樓那”的最早用例也見於東晉，可與此相互發明。從現有文獻看，似乎是先有“滿願子”（西晉），後有“富樓那”（東晉十六國），待考。

7. 沙門果

《廣説佛教語大辭典》“沙門果”條：“①出家的功德。修行者的功德。道人的境地。修行者的境地。”“②修行完成的境地。佛教的涅槃。”“③佛教修行者所到達的四種境地。四向四果中之四果。”（625/b）

《分別功德論》卷二：“以是言之，念身者獲沙門果也。”（25/37a）

舊題東漢譯的兩部佛經有“沙門果”的用例。如：

舊題東漢安世高譯《迦葉結經》：“佛喻月光，得無罣礙有覆蔽，將無

道樹覺意生花興盛之好，沙門果實歸于無常。”（49/5a）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷六：“以沙門果而言，佛是沙門，法寶是沙門果。僧是沙門，法寶是沙門果。”（3/157b）

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷六亦有用例：“有一族姓子，詣尊者所，出家學道；尊者教授，獲得四禪，自謂已得四沙門果。”（50/125c）

可靠的用例見於東晉以後譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十二：“何等爲有記法？所謂四真諦、四沙門果、四辯、四無所畏、四念處、四正勤、四如意足……”（9/476a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷四：“佛告之曰：‘若諸法中，無八聖道者，則無第一沙門果、第二、第三、第四沙門果。’”（1/25a）

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷十八：“譬如比丘於四重禁法若犯一事，非沙門非釋子，是人現身，不得四沙門果。”（8/353a）

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷三十六：“若人善能分別義，至心求於沙門果，若能呵責一切有，是人名爲如法住。”（12/576c）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷二十九：“何等爲沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。”（2/205c）

此後用例很多，不贅舉。

8. 師子渚/師子諸

國名。渚，洲渚，島嶼也。後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十一：“因名彼城號曰師子……又彼國常儀：國王生子，若十若百，若至無數，盡出作道，誦習佛經。……住在外渚，故稱師子渚國。”（4/720a）可見，“師子渚國”或指“師子國”，即錫蘭（斯里蘭卡），該國以獅子作爲象徵。

《分別功德論》卷二：“告摩呻提曰：‘汝至師子渚國，興隆佛法。”（25/37b）又卷五：“阿難教此弟子：‘汝至師子渚國，興顯佛法。’”（25/48b）兩例“渚”，宋、元、明、宮本作“諸”，當爲形近而訛。

作“師子渚”者，譯經用例無多，除上所引三例外，還有一例：

北涼道泰等譯《入大乘論》卷上：“如是等十六人諸大聲聞，散在諸渚。……東方弗婆提渚、麥渚、粟渚、師子渚、閻浮渚、大閻浮渚、跋提梨伽處、罽賓乃至阿耨大池，諸賢聖等皆住，守護佛法。”（32/39b）

常寫作“師子諸”[①]，見於東晉以來譯經：

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷二：“我昔曾聞師子諸國。”（4/262c）

南朝齊求那毘地譯《百喻經》卷一《乘船失釪喻》：“昔有人乘船渡[②]海，失一銀釪，墮於水中。……行經二月，到師子諸國。”（4/545c）

南朝梁慧皎《高僧傳》卷三《求那跋陀羅》：“跋陀前到師子諸國。”（131 頁）

9. 仁尊

《廣説佛教語大辭典》“仁尊”條：“指釋尊而言。釋尊譯曰能仁，故有此名。”（243/b）

《分別功德論》卷一：“仁尊既是衆僧上座，又復智慧包博。”（25/31b）

根據 CBETA 电子佛典 2011 提供的數據，“仁尊”一詞共 37 例。其中，唐前 19 例（《分別功德論》1 例，西晉 11 例，東晉十六國 4 例，南北朝 2 例，隋代 1 例），唐代以後 18 例。在東漢、三國譯經中，未見用“仁尊”來指稱佛。該詞始見於西晉竺法護譯經，凡竺譯 11 部譯經，共 11 例。如：

《普曜經》卷六：“佛即叉十指，以偈讚曰：‘仁尊現目前，精進禪慧力。’”（3/524a）

《文殊師利佛土嚴淨經》卷上：“尋如佛教前，問文殊師利：‘仁尊久如，當成無上正真之道逮最正覺。’”（11/895c）

《弘道廣顯三昧經》卷三：“時阿耨達問濡首曰：‘仁尊濡首來奉如來，爲何等像觀於如來？以色觀耶？’”（15/502b）

《舍頭諫太子二十八宿經》：“時弗袈裟聞説是語，時以偈讚摩登王曰：‘仁爲長仁尊，仁者無等倫。’”（21/419a）

---

① 《伅真陀羅所問如來三昧經》卷上：“月者衆星中大明，日者明於衆冥，若師子諸獸中之猛，如王於衆而爲上。”（15/354a）“若師子諸獸中之猛”的屬讀關係是“若/師子/諸獸……”，“師子諸”不連讀。西晉竺法護譯《幻士仁賢經》：“原我罪過，本愚所作，欲亂如來，化作此食，助供侍使。師子諸座亦皆化作。心中念悔，欲得滅没，所可化現。”（12/32b）西晉竺法護譯《大哀經》卷五：“人中師子諸餘見，是故無礙無欲塵，安住所説隨其時，皆盡諸漏無死生。”（13/433b）此二例“師子諸座”與“師子諸（渚）”不同，均不在此列。

② “渡”，宋、元、明三本作“度”。

東晉以後也見沿用。如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷一：“爾時世尊而説偈言：‘如淨琉璃珠，其明如日月，仁尊處母胎，其母無惱患。’”（1/4a）

南朝宋功德直譯《菩薩念佛三昧經》卷二：“時阿逸多即説偈言：‘正服持應器，往詣能仁尊，頭面禮佛足，白言行乞食。’”（13/805a）

故僅從“仁尊”一詞的使用情況看，《分別功德論》的翻譯年代不會早於西晉。

10. 無上意

《廣説佛教語大辭典》“無上意”條：“求道之心。菩提心。”（1211/b）

《分別功德論》卷一：“但共坐者，我便發無上意。”（25/32c）又：“時以女人心念：是比丘與我共坐者，我當發無上意。”（25/33a）

東漢譯經常見“無上+N”式名詞結構。如：

《法受塵經》：“吾見其不得無上吉祥之道。”（17/736c）

《阿闍世王經》卷上：“文殊師利説是事時，二千天子悉得無所從生法忍，萬二千人悉發無上平等道意。”（15/391b）

《成具光明定意經》：“願發無上獨尊平等之意。”（15/453b）

《修行本起經》卷下：“雖修四定意，不知無上慧。”（3/469b）

最常見的是“無上正真道”。如：

《阿閦佛國經》卷上：“善哉！天中天，昔者諸菩薩求無上正真道者行德號，發意便得至號。”（11/751c）

但未見“無上意”的用例。該詞見於三國以來譯經。如：

三國吴支謙譯《菩薩本業經》：“當願衆生，體解大道，發無上意，自歸於法。”（10/447c）

西晉竺法護譯《正法華經》卷七：“一切菩薩及諸會者，普當堅固，強猛力勢於無上意。”（9/112a）

西晉竺法護譯《無極寶三昧經》卷上：“百日安隱，無飲食想，心意快然，發無上意。”（15/507b）

舊題東晉祇多蜜譯《寶如來三昧經》卷下：“四法寶者，敢問是經法已得六萬三昧，但欲使十方人發無上意，是即寶。”（15/531b）

北魏菩提流支譯《法集經》卷六：“佛言：‘天子，菩薩若能成就深直

之心，發無上意，是名菩提根本住處。'”（17/648a）

11. 無爲大道

無爲大道，即“無爲之道”。《廣説佛教語大辭典》“無爲之道”條：“無生滅之境地。涅槃。道是覺悟之意。”（1229/a）

《分别功德論》卷二：“比丘曰：‘汝本在此坐禪時，乃欲求作此國王。王者治化，日可殺幾人，而言不殺也，此雞即是汝心中識。雞乃可得無爲大道，何用國王爲？'”（25/37a）

“無爲大道”始見於三國譯經。如：

三國吴支謙譯《太子瑞應本起經》卷上：“太子曰：‘汝可徑歸，上白大王，及謝舍妻。今求無爲大道，勿以我爲憂。'”（3/476a）

兩晉以後續有用例。如：

西晉竺法護譯《正法華經》卷四：“尊妙法音，度脱衆生，勤苦之患，加哀示現，無爲大道，我等勸助，唯聖説法，救護餘類。”（9/91b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十二：“世多有人博學多聞，能思一句至百千義，義義相次，不失其緒，以漸得至無爲大道。”（4/725a）

與相似的“無爲之道”，也始見於三國以來譯經。如：

三國吴支謙譯《釋摩男本四子經》：“佛告摩男：‘我爲菩薩時，常念世間樂少苦多。以是故求無爲之道。'”（1/849a）

三國吴支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下：“佛言：‘何等爲三輩？最上第一輩者，當去家、捨妻子、斷愛欲，行作沙門，就無爲之道，當作菩薩道。'”（12/309c）

從“無爲之道”的來源看，該詞應該是借自道家《老子》，表達的是佛教的含義。“無爲大道”則是“無爲之道”的另一表達形式。

12. 五百羅漢

《廣説佛教語大辭典》“五百羅漢”條：“①佛入滅後，第一結集時齊集的修行僧衆。②迦膩色迦王第四結集時的阿羅漢。③禪宗等所崇拜。”（222/b）漢譯佛經中，“五百羅漢”多指佛説法傳教時的跟隨者。

《分别功德論》卷二：“尊弟子者，謂五百羅漢，各有所便。”（25/34a）

東漢譯經言及佛陀説法，安世高譯經没有提及從者數量，其他譯者譯經中跟隨者往往以千計、以萬計，甚至不計其數。如：

《法鏡經》："聞如是：一時衆祐遊於聞物國勝氏之樹給孤獨聚園，與大衆除饉千二百五十人俱，及五百開士。"（12/15b）

《阿閦佛國經》卷上："聞如是，一時佛在羅閱祇耆闍崛山中，與大比丘衆比丘千二百五十人俱，皆阿羅漢也。"（11/751b）

《遺日摩尼寶經》："佛在舍衛國祇洹阿難邠坻阿藍時，與摩訶比丘僧千二百五十人，菩薩萬二千人。"（12/189b）

《修行本起經》卷上："聞如是：一時佛在迦維羅衛國釋氏精舍尼拘陀樹下，與大比丘衆千二百五十人俱，皆是阿羅漢。"（3/461a）

以上爲以千計者。以萬計者如：

《内藏百寶經》："佛在羅閱祇耆闍崛山中，時有萬二千比丘僧，菩薩七萬二千人共坐。"（17/751b）

不計其數者如：

《道行般若經》卷一："佛在羅閱祇耆闍崛山中，摩訶比丘僧不可計，諸弟子舍利弗、須菩提等；摩訶薩菩薩，無央數彌勒菩薩、文殊師利菩薩等。"（8/425c）

至於"五百羅漢"，幾部舊題東漢三國譯經有用例。如：

舊題東漢安世高譯《迦葉結經》："於是七月十五日，新歲已竟，便集經卷法律諸藏，五百羅漢悉俱聚會。"（49/4c）

舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷上："汝知爾時延如達不？則我身是；爾時梵天者，憂填王是；爾時浄音者，奢彌跋是；爾時五百童子者，今五百羅漢是。"（4/166b）

又舊題三國吴康僧會譯《舊雜譬喻經》卷下："佛將弟子到其隣國，五百羅漢心自貢高。"（4/520b）

"五百羅漢"可靠的用例始見於西晉譯經。如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三："明日食時，佛與五百羅漢共入城門。"（4/596a）

西晉竺法護譯《正法華經》卷五："五百羅漢，皆當逮成無上正真道。"（9/96c）

東晉十六國以後用例漸多，不備舉。

13. 五瑞應

即“五衰”。《廣説佛教語大辭典》“五衰”條：“①天人死前其身體等所現五種衰亡之相。（1）頭上花（或冠）枯萎凋謝。（2）腋下流汗。（3）衣裳垢穢。（4）身之威光消失。（或時常眨眼，或身生臭氣。）（5）不樂本座。（或違逆玉女。）”（231/b）

《分别功德論》卷一：“昔日天帝釋福盡命終，時五瑞應至，心即恐懼，欲求救護。”（25/30b）

東漢、三國譯經未見此類内容。“五瑞應”一詞，見於《出曜經》和《增壹阿含經》。

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十三：“佛告比丘：‘諸天自知五瑞應至，皆共雲集。’語彼天子曰：‘汝從此没，願生善處。至彼至是快得善利，以得善利安處無爲。’”（4/732c）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十六：“爾時世尊告諸比丘：‘當天子欲命終時，有五未曾有瑞應而現在前。云何爲五？一者華萎，二者衣裳垢坋，三者身體汙臭，四者不樂本座，五者天女星散。是謂天子當命終時，有此五瑞應。’”（2/693c）又卷四十九：“（須菩提）命將欲終，有五應瑞[①]自然逼己。云何爲五？又此諸天華終不萎，此天子華冠自萎。是時，諸天衣無垢坋，爾時天子衣生垢坋。且三十三天身體香潔，光明徹照；爾時彼天子身體臭處，不可親近。又且三十三天恒有玉女，前後圍繞，作倡伎樂，五欲自恣；爾時彼天子命將欲終，玉女離散。又且三十三天有自然之座，四尺入地，設天子起座，離地四尺；然此天子命將欲終，不樂本座——是謂五瑞應自然逼己。”（2/814c）這兩例對“五瑞應”作了詳細的説明。[②]

除“五瑞應”外，《增壹阿含經》尚有“五死瑞應”、“五死怪”各 1

① “應瑞”，宋、元、明三本作“瑞應”。

② 佛經又有“五瑞”一詞，與“五瑞應”所指不同。南朝宋求那跋陀羅譯《過去現在因果經》卷一：“爾時菩薩，又現五瑞：一者放大光明，普照三千大千世界。二者大地十八相，動須彌海水。……三者諸魔宫宅，隱蔽不現。四者日月星辰，無復光明。五者天龍八部，身皆震動，不能自禁。是時兜率諸天見菩薩身已有五相，又復覩外五希有事，皆悉聚集，到菩薩所，頭面禮足，白言：‘尊者，我等今日見此諸相，舉身震動，不能自安；唯願爲我釋此因緣。’菩薩即便答諸天言：‘善男子當知，諸行皆悉無常，我今不久，捨此天宫，生閻浮提。’”（3/623b）

例。如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷二十四："爾時，三十三天有一天子，身形有五死瑞應。云何爲五？一者華冠自萎，二者衣裳垢坋，三者腋下流汗，四者不樂本位，五者玉女違叛。"（2/677b—c）又："天子報言：'尊者因提，那得不愁憂苦惱，命將欲終，有五死怪，華萎，衣裳垢膩，腋下流汗，不樂本處，玉女違叛，今此七寶宮殿悉當忘失，及五百玉女亦當星散，我所食甘露者今無氣味。'"（2/677c）

除《增壹阿含經》外，譯經還有"五死相"、"五衰相"等形式。

"五死相"漢譯佛經有 18 例。如：

後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷九："憍尸迦！若諸天子、天女五死相現時，當墮不如意處。"（8/286b）"死"，明本作"衰"。

南朝宋求那跋陀羅譯《過去現在因果經》卷三："又見彼天福盡之時，五死相現：一者頭上花萎；二者眼瞬；三者身上光滅；四者腋下汗出；五者自然離於本座。其諸眷屬，見天子身五死相現，心生戀慕；天子亦復自見己身，有五死相；又見眷屬戀慕於己，當爾之時，生大苦惱。"（3/642a）

"五衰相"用例很多，最早用例見於南朝以來譯經。如：

南朝齊曇景譯《摩訶摩耶經》卷下："爾時，摩耶即於天上見五衰相：一者頭上花萎，二者腋下汗出，三者頂中光滅，四者兩目數瞬，五者不樂本座。"（12/1012a）

北魏瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷三十一："善業既盡，五衰相現，身體汗流，身光卒滅，如燈油盡。"（17/182b）

上述"五瑞應"、"五死瑞應"、"五死怪"、"五死相"、"五衰相"等形式，均見於東晉以後譯經，這爲考辨《分別功德論》的翻譯年代提供了重要的綫索。

14. 小乘

《廣説佛教語大辭典》"小乘"條："比起大乘，其所修之教·理·行·果以及行者都較爲卑微，故貶稱爲小乘，又名聲聞乘。卑劣的運載工具。大乘者所給的貶稱。"（179/a）"大乘"條："①Ⓢmahā-yāna 之譯，大型的運載工具之意。……佛教的二大流派之一。興起於紀元前後或西元一、二世紀，以救度大衆爲目的的新佛教運動。相對於舊有的佛教，亦即小乘

(S̲hīnā-yāna）而言。”“②菩薩乘。三乘之一。或意指一乘。”（161/a）

《分别功德論》卷一：“戒如金剛者，大乘戒也；戒如壞瓶者，小乘戒。何者？金剛者不可沮壞。”（25/32c）又卷二：“大士戒者，喻若頭插花，行止不動。何者？小乘撿形，動則越儀。大士領心，不拘外軌也。”（25/36b）

在東漢譯經中，多見與“小乘”相關的“聲聞”一詞，卻未見“小乘”。如：

《阿闍世王經》卷上：“頂中光明菩薩白佛：‘何所聲聞所學？何所菩薩所學？’佛言：‘有限有著故爲弟子學，無有限無有礙是爲菩薩學。如聲聞者，其學小，其智少；菩薩者，學廣大，其所知無有極，所説無所罣礙。’”（15/392b）“聲聞”指小乘佛教的修行者。

又：“是三兒已到，前爲怛薩阿竭作禮，各各以其白珠散佛上。其二兒發聲聞意者，所散珠各在佛上肩昇；其一兒發阿耨多羅三耶三菩心者，而散白珠在佛頭上，而在虚空化爲珠華交露之帳，正等而四方，中有床，怛薩阿竭而坐之。”（15/395a）“聲聞”指小乘佛教。

又卷下：“何謂三藏？聲聞藏、辟支佛藏、菩薩藏。”（15/398a—b）“聲聞藏”指三乘之一。

還有，東漢譯經中“乘”的常見義有二：駕駛，乘坐，爲動詞；馬車，爲名詞。分别舉例如下：

《大安般守意經》卷下：“神足九輩。謂乘車馬、步、疾走亦爲神足，外戒堅亦爲神足，至誠亦爲神足，忍辱亦爲神足也。”（15/172a）

《道行般若經》卷二：“弊魔乘一轅之車駕，四馬稍稍前行，至佛所。”（8/434a）又卷九：“池中有七寶之船，其人乘船娛樂戲池中。”（8/471c）

《修行本起經》卷上：“夫人抱太子，乘交龍車，幢幡伎樂，導從還宫。”（3/463c）

以上爲動詞用例。

名詞用例如：

《道行般若經》卷九：“女便自取金銀雜寶珍琦好物，盛擣栴檀名香及餘雜碎諸寶蜜香甚多，以五百乘車載自重，五百侍女自副。”（8/472c—473a）

《修行本起經》卷下：“太子導從，千乘萬騎，始出東城門。”（3/466b）

還有三例“乘”，乃“按照”之義，當由“駕駛、乘坐”之義引申而成，如：

《伅真陀羅所問如來三昧經》卷下：“菩薩所作而不罪行，平實行，乘法行，欲教一切而行。”（15/365b）

《中本起經》卷上：“共出詣佛，并省實稱，即便俱行。見佛景，則乘本願行，心喜即解。”（4/149b）又：“今有二賢，從諸弟子，乘本願行。欲作沙門。”（4/154a）

而“大乘”、“小乘”之“乘”，指“能令凡夫成佛的教法。到達悟境的方法或手段。”① 此義東漢譯經僅見“大乘”1例：

《中本起經》卷上：“中有發大乘者，有樂辟支佛行者，有發羅漢意者，有作沙門者，各隨發心，如行所得。”（4/155b）

失譯附東漢録《大方便佛報恩經》卷六有“小乘”用例：“凡所得法，不現前用。如佛十力，小乘十智，用一餘則不用。”（3/155b）

“小乘”一詞可靠的用例最早見於西晉竺法護譯經：

《光讚經》卷七：“此等所行，不應爲道。行小乘者，不順佛道。”（8/198a）

《正法華經》卷二：“世尊爲我現若干教，而志小乘，自我等咎，非如來也。”（9/73b）

《度世品經》卷五：“講道度世，而遠小乘，志在微妙大乘之業。”（10/646c）

東晉十六國以後，用例漸廣：

後秦鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷九：“阿難！汝若因小乘法，爲小乘人説，三千大千世界衆生，皆以是法證阿羅漢。”（8/578a）

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷一：“終不以小乘，濟度於衆生。佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生。”（9/8a）

北涼曇無讖譯《菩薩地持經》卷七：“衆具護養，勸導成熟，所謂勸捨小乘，守護大乘。”（30/924b）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷六：“依倚，是法明門，不樂小乘故。”

① 《廣説佛教語大辭典》926/a。

(3/681c)

"大乘"、"小乘"是重要的佛教術語，使用時代相對穩定。"小乘"一詞完全可以作爲考辨《分別功德論》時代的語言證據。

15. 小節

"小節"，指凡人俗士，筆者所見辭典均未收録。

《分別功德論》卷一："唯大天一人是大士，其餘皆是小節。"(25/32c)"大士"，指菩薩、和尚；與此相對，則"小節"指凡人，俗士。

"小節"此義西晉譯經方才見到：

西晉竺法護譯《普曜經》卷二："降神於母胎，所度不可量，非小節所逮，安得復睡眠。"(3/496a)非小節所逮，謂非凡夫俗子所知。又卷八："時難陀有典監，作剃頭師，前白佛言：'人身難得，佛世難值，明時叵遇。今我丈夫及諸尊者識道至高，不可限量，不慕世榮，捨棄尊位，行作沙門。今我小節，下劣麾逮，何所貪樂，不出爲道乎？'"(3/536b)"今我小節"，謂現今我乃俗士（尚未出家）。

西晉竺法護譯《如幻三昧經》卷上："如諸菩薩大士之等，舉動進止，非是小節劣乘所逮。"(12/137b)"小節"與"菩薩大士"相對。

後秦竺佛念譯《菩薩從兜術天降神母胎説廣普經》卷六："我釋迦牟尼，處胎而説法，身此光明彼，遍滿諸佛剎，此非小節人，所可能籌量。"(12/1048a)。

上舉各例，"小節"或單用，或與"大士"、"菩薩"等詞對舉，其指俗人、凡夫俗子，當無問題。

"小節"本指瑣細微末的操守。《荀子・王制》："大節是也，小節是也，上君也；大節是也，小節一出焉，一入焉，中君也；大節非也，小節雖是也，吾無觀其餘矣。"(153 頁)

引申後方有此義，此義似不見於中土文獻。由譯經用例來看，"小節"指稱俗人、凡士，當從西晉時方始流行。

16. 增一阿鋡/增一阿含

"阿鋡"，亦作"阿含"。《廣説佛教語大辭典》"阿含"條："④原始佛教經典。對大乘經典而言。"(803/b)"阿含經"條："指原始佛教經典而言。包含許多公認爲釋尊實際所説之言。……北傳佛教則分爲長阿含・中阿

含·增壹阿含·雜阿含等四種。……《增壹阿含經》有五十一卷，依法數整編內容從一法逐次增至十一法，故名增一。”（803/b）“增一阿含經”，“一”或作“壹”，“含”或作“鋡”，均同。

《分別功德論》卷二：“此經本有百事，阿難囑優多羅，《增一阿鋡》出。”（25/34a）“鋡”，宋、元、明、宮本作“含”。又：“所以偏囑累此弟子《增一》者，以其人乃從七佛以來偏綜習《增一阿鋡》，前聖亦皆囑及此經，是以能仁時轉復勤及此比丘。”（25/34b）也作“阿含”，卷二：“上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如來寶。”（25/34c）

東漢譯經有安世高譯《長阿含十報法經》，但未見經文中提及“阿含”者。“增一阿含/增一阿鋡”之名，見於東晉以來譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十二：“尊者阿難誦如是等一切法藏，文句長者，集爲《長阿含》；文句中者，集爲《中阿含》；文句雜者，集爲《雜阿含》，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名爲雜；一增二增三增乃至百增，隨其數類相從，集爲《增一阿含》。”（22/491c）

前秦僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》卷一：“此佛説契經《增一阿鋡》，五法中於久時已來亡失，彼作經者願智觀，已立此《阿毘曇章》。”（28/418b）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷二：“大迦葉語阿難，從《轉法輪經》至《大般涅槃》，集作四阿含：《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《相應阿含》。”（25/69c）

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷二：“鬱低迦修多羅，如《增一阿含經》四法中説。”（2/12c）

上述十六組意譯詞，“無上意”、“無爲大道”始見於三國譯經，“揵搥”、“滿願子”、“仁尊”、“五百羅漢”、“小乘”、“小節”、“良福田”等七組詞西晉譯經方才見到，“等智”、“梵堂”、“律藏/戒律藏”、“沙門果”、“師子渚”、“五瑞應/五死瑞應/五死怪/五死相/五衰相”、“增一阿含/增一阿鋡”、“良祐福田”等八組詞，見於東晉以來譯經。

綜合音譯詞和意譯詞的考辨，可以確定，《分別功德論》確實不是東漢譯經。

PDG

第三節 從普通詞語和習語看《分別功德論》的時代

《分別功德論》有頗多普通詞語、習語未見於東漢譯經。這也爲考辨該經的時代提供了重要的語言證據。

一、普通詞語

1. 抄撮

《分別功德論》卷一："迦旃延子撰集衆經，抄撮要慧，呈佛印可，故名大法藏也。"（25/32a）

"抄撮"，猶言摘録。中土典籍漢魏文獻已有用例。杜預《春秋經傳集解序》孔穎達疏："據劉向《別録》云：'左丘明授曾申，申授吴起，起授其子期，期授楚人鐸椒，鐸椒作抄撮八卷，授虞卿；虞卿作抄撮九卷，授荀卿。'"（《十三經注疏》1703頁上）《三國志·魏志·曹爽傳》"於是收爽、羲、訓、颺、謐、軌、勝、範、當等，皆伏誅，夷三族"（288頁）句下裴注引三國魏魚豢《魏略》："（桓）範嘗抄撮《漢書》中諸雜事，自以意斟酌之，名曰《世要論》。"（290頁）

漢譯佛經"抄撮"用例除《分別功德論》一例外，還有兩例：

後秦鳩摩羅什譯《佛藏經》卷中："何等爲五？一説法時，心懷怖畏，恐人難我。……五言無次第，處處抄撮。"（15/794a）此"抄撮"爲"摘録"義。

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷五十五："時有異女人，往屠牛處買肉持行，有鵄鳥抄撮其肉在空中，失墮乞食比丘鉢中。"（22/974a）此"抄撮"爲"攫取"義。

東晉以來的中土佛教典籍"抄撮"用例頗多。如：

東晉道安《〈道行般若經〉序》："然經既抄撮，合成章指，音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？"（《出三藏記集》264頁）

南朝梁僧祐《釋迦譜》卷一："此記抄撮難尋，若依全經，宜以《阿含》爲正。"（50/3c）

南朝梁僧祐撰《出三藏記集》卷五："此並約寫胡本，非割斷成經也。而後人弗思，肆意抄撮，或棊散衆品，或苽剖正文，既使聖言離本，復令學者逐末。"（217—218 頁）

2. 粗可

《分別功德論》卷一："阿難所聞所知事，粗可都較知大數。"（25/30b）又："劫燒時，粗可得別。"（25/31a）

"粗"，大致，大概；"粗可"，尚可，大致可以，基本可以。

"粗可"譯經罕見，除《分別功德論》兩例外，還有一例：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷二十："舍利弗問言：'姊妹，家内何似？事業增不?'答言：'家内粗可，但事業不增。'"（22/391a）

中古中土佛教典籍也有用例。如：

南朝梁慧皎《高僧傳》卷九《竺佛調》："弟具問嫂所苦，并審兄安否。調曰：'病者粗可，卿兄如常。'"（363 頁）

南朝梁僧祐《弘明集》卷二晉宗炳《明佛論》（一作《神滅論》）："若影物無實，聲出來往，則古今來者，何爲苦身離欲，善是之至，往而反，宜見沮懈，而類皆更篤乎？粗可察矣。"（52/14c）

南朝梁僧祐《出三藏記集》卷八釋僧叡法師《思益經序》："于時予與道恒謬當傳寫之任，輒復疏其言，記其事，以貽後來之賢。豈期必勝其辭、必盡其意耶？庶以所録之言，粗可髣髴其心耳。"（308—309 頁）

"粗可"一詞，見於三國以來的中土典籍。如：

三國魏曹植《諫取諸國士息表》[①]："雖不足以禦寇，粗可以警小盜。"（《全上古三代秦漢三國六朝文》1140 頁上）

王羲之《雜帖》："此諸賢粗可，時見省，甚爲簡闊。"（《全上古三代秦漢三國六朝文》1601 頁下）又："官奴婦産，復委篤，憂之深，餘粗可耳。"（《全上古三代秦漢三國六朝文》1607 頁上）

《世説新語・容止》第 26 則劉孝標注引《江左名士傳》："永和中，劉真長、謝仁祖共商略中朝人士。或曰：'杜弘治清標令上，爲後來之美；又面如凝脂，眼如點漆，粗可得方諸衛玠。'"（340 頁）又《假譎》第 9 則：

① 又名《上書請免發取諸國士息表》。

“却後少日，公報姑云：‘已覓得婚處，門地粗可，壻身名宦盡不減嶠。’因下玉鏡臺一枚。”（458 頁）

3. 地肥

《分别功德論》卷一：“何谓众生不可思议？或云劫烧后，水补火处，随岚吹造宫殿讫，下有地肥。”（25/31a）又：“光音天上諸天輩，遊戲至地，漸嘗地肥，遂便身重，不能復還。”（25/31a）又卷四：“昔日三災流行，人民大飢。目連心念：此地下故有爨日地肥在中，今人民大飢，意欲反此地，取下地肥，以供民命。念已白佛：‘今欲以四神足，反地取下地肥，以濟民命，不審可爾以不？’”（25/41b）

“地肥”，指土地出産之物産、美味佳餚。唐玄應撰《一切經音義》卷十八《分别功德論》“地肥”條：“扶非反。劫初時地脂也，亦名地味。《論》文作䏔，非也。”（《中華大藏經》第 57 册 38 頁上欄）

“地肥”一詞，可靠的用例見於東晉以來譯經。如：

舊題西晉安法欽譯《阿育王傳》卷七：“昔阿恕伽王使上座耶奢請尊者賓頭盧，耶奢語王：‘好煎酪酥，極令香美。尊者賓頭盧將八萬四千羅漢一時來至。’僧集坐定。王自行水，手自過食，與尊者賓頭盧飯純酥用澆。王白尊者：‘酥性難消，能不作病？’尊者答言：‘不作患也。’……王問言：‘何由乃爾？’尊者賓頭盧申手分地，下至四萬二千里，取地肥示王，而語王言：‘今人薄福，肥膩之事皆流入地，以是因緣，知佛在時人，福德深厚。’”（50/130b）

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷三十九：“婆私吒，地味滅後，彼衆生生地肥，有色香味。云何爲味？如蜜丸味。彼食此地肥，住世久遠。”（1/674c）“肥”，聖本作䏔。

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷三十四：“是時地上，自然有地肥，極爲香美，勝於甘露。欲知彼地肥氣味，猶如甜蒲桃酒。……光音天子來下世間，見地上有此地肥，便以指嘗著口中，而取食之。是時，天子食地肥多者，轉無威神，又無光明。身體遂重，而生骨肉，即失神足，不復能飛；又彼天子食地肥少，身體不重，亦復不失神足，亦能在虛空中飛行。”（2/737a）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷六：“是時甘泉自然枯涸，其

後此地生自然地肥，色味具足，香潔可食。”（1/37c）

4. 典掌

《分別功德論》卷二：“所以云寶者，喻若王有寶藏不使外人知，唯有內臣與王同心者，乃使典掌耳。戒律亦如是。”（25/34c）

典掌，主管，掌管，亦指主管者，負責人。中土文獻東漢即有用例，如東漢荀悅《漢紀·成帝紀》：“有姦猾巧法，轉相比況，死罪決事比至萬三千四百七十二事，文書盈於机閣，典掌不能徧覩。”（《兩漢紀》425 頁）《三國志·吴志·諸葛恪傳》裴注引西晉虞溥《江表傳》：“權爲吴王，初置節度官，使典掌軍糧，非漢制也。”（1430 頁）

漢譯佛經“典掌”一詞用例不多，如：

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷三十：“此四雙樹，四王典掌。我爲四王，護持我法。”（12/544c）

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷八：“時淨飯王告諸臣言：‘汝等大臣，應當如彼婆私吒臣之所典掌國法吉祥，次第具録，勿令缺減。’”（3/689c）

中土佛教典籍亦有用例，如：

北魏楊衒之《洛陽伽藍記》卷五《宋雲惠生使西域》：“在塔西北一百步掘地埋之。上種樹，樹名菩提。枝條四布，密葉蔽天。樹下四面坐像，各高丈五。恒有四龍典掌此珠。”（219 頁）

唐道世《法苑珠林》卷十二：“我亦如是，爲四法故，令諸弟子護持佛法。此四雙樹四王典掌，我爲四王護持我法，是故於中而般涅槃。”（53/371c）

唐定賓《四分比丘戒本疏》卷上：“一辨盜成愆，二明諸互用，……六誰堪典掌，七瞻看法則，八出貳軌儀。”（40/469c）

唐義淨《大唐西域求法高僧傳》卷上：“但造寺之人名爲寺主，梵云毘訶羅莎弭。若作番直，典掌寺門及和僧白事者，名毘訶羅波羅，譯爲護寺。”（51/5c）

5. 都較

《分別功德論》卷一：“阿難所聞所知事，粗可都較知大數。”（25/30b）

都較，義“概括説明”。唐玄應撰《一切經音義》卷七《度世經》“都較”條：“（較）古文榷同，古學反。粗略也。《廣雅》云：‘較，明也。’

亦比較。"（《中華大藏經》第 57 册 206 頁下欄）又卷四《賢劫經》"都較"條略同（《中華大藏經》第 57 册 172 頁上欄）。

"都較"常與"粗舉"連文，唐慧琳《一切經音義》卷十九《阿差末經》第三卷音義："粗舉都駮（上倉胡反，俗字也，正從三鹿。粗舉者，言約略也；駮，音邦角反，《廣雅》：駮，明也。鄭注《考工記》云：駮，見也。《漢書》曰：駮然，易知是也。）"（54/427b）"駮"，《阿差末經》做"較"。

"都較"西晉竺法護譯經始見。用例不多：

《度世品經》卷六："吾今所演法門之要，粗舉都較。"（10/653b）

《阿差末菩薩經》卷三："菩薩已住，寂度無極，悉能逮成諸三昧定；粗舉都較，取要言之，演諸三昧名。"（13/594c）

《賢劫經》卷八："爾時世尊粗舉千佛，都較本末，使諸一切大會集衆，知其至要，欲歎其德。"（14/62c）"較"，宋、元、明、宫本作"校"。

"都較"一詞，中土文獻較早用例見於《抱朴子內篇・金丹》："不值明師，無由聞天下之有斯妙事也。余今略鈔金丹之都較，以示後之同志好之者。"（72 頁）

6. 連珠

《分别功德論》卷一："諸有三法：三行、三福、三分法身，三三相從，喻如連珠也。"（25/32b）

"連珠"，指連成串的珠子，常用作比喻。《漢書・律曆志上》："日月如合璧，五星如連珠。"（976 頁）

漢譯佛經的較早用例見於三國譯經。如：

三國吴支謙譯《太子瑞應本起經》卷上："於是白馬屈膝舐足，淚如連珠。"（3/476a）

晉代以後，用例稍廣。如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷一："我今當集一法義，一一相從不失緒，亦有二法還就二，三法就三如連珠。"（2/550a）

東晉佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》卷下："觀一刹那間，有無量微塵無量微塵，一一刹那次第相續，猶如連珠。"（15/324c）

南朝宋寶雲譯《佛本行經》卷二："車匿聞教勅，愕然懷悲感，悚息戰

悷悶，心如被毒箭，雨淚下連珠，長跪啼且言。”（4/69c）“下”宋、元、明三本作“如”。

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷十一：“不久而現禪相，身體怡悅，如木綿觸身柔弱。有人見如古貝華，有人見如猛風起，有人見如星宿，有人見如連珠。”（24/748c）“古”，宋、元、明、宫本均作“吉”。

7. 駱駝

《分別功德論》卷一：“較法從十驢始：云十驢力不如一凡駱駝力，十凡駱駝力不如一凡象力，十凡象不如一細腳象力。”（25/30a）

“駱駝”，亦作“馲駝”，中土典籍很早就有，《漢語大詞典》引西漢陸賈《新語》爲例[①]。

漢譯佛經的用例極多，但出現較晚。舊題東漢安世高譯《分別善惡所起經》有一例：“五者從獄中來出，隨所負輕重償債，或有作奴婢償者，或作牛、馬、騾、驢、駱駝償者，或作猪、羊、鵝、鴨、鷄、犬償者，諸禽獸、魚鼈之屬，皆是負債者。”（17/518a）可靠的用例見於三國以來譯經。如：

舊題三國魏白延譯《須賴經》：“後爲牛、馬、騾、驢、駱馲、犬、彘、鷄、鵝，皆欲所致。”（12/53b）

西晉竺法護譯《生經》卷四：“五百賈客、車馬六畜有數千頭，皆止頓上。炊作飲食，破薪燃火，飼諸牛、馬、騾驢、駱駝，行來臥起。”（3/96a）“駱”，宋、元、明三本作“馲”。

例多不贅舉。

8. 謾說

《分別功德論》卷二：“阿難不能作偈說法乎？何以復作此謾說耶?”（25/34c）

“謾說”，亦作“漫說”，隨意的言談。也可作動詞，隨意説話。中古譯經用例除《分別功德論》外，還有2例：

東晉僧伽提婆譯《三法度論》卷上：“問：‘漫説於衆生，涅槃有疑。’‘衆生及涅槃，亦有此相。’”（25/19b）

---

① 《漢語大詞典》第十二册834頁。

南朝陳真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷七："譬如'天上樂地獄苦'。此言由多立破差別故，則成漫説。"(29/209b)

中土佛教文獻有幾例。如：

南朝梁寶亮等《大般涅槃經集解》卷十八："力士驚答：'大師醫王，我額上珠，乃無去耶?'案道生曰：'不覺失時，聞問乃驚。以漫説謂失，答云如此耶?'"(37/452b)

隋吉藏《百論疏》卷下："汝言無因法常，今既有因則無常也。若無所以漫説常者，既是漫説，則是無常。"(42/295a)

唐以後譯經及中土佛教典籍用例稍多。如：

唐義浄譯《根本説一切有部毘奈耶》卷四十："他人告曰：'汝妹未嫁，與外人私通。'兄弟聞已，問妹虚實。妹即答曰：'我實清謹，世人謾説。'於後不久，遂便有娠。"(23/849c)"謾"，宋、元、明、宮、聖語藏乙本作"漫"。

唐義浄譯《根本説一切有部苾芻尼毘奈耶》卷十五："他人告曰：'汝妹未嫁，與外人私通。'聞已，問妹虚實。妹即答曰：'我實清謹，世人謾説。'"(23/990b)"謾"，宋、元、明、宮本作"漫"。

唐道宣《教誡新學比丘行護律儀》："一見上座，須起迎接。二上座未坐，不得先坐。……十六見上座當問訊，不得喧鬧，謾説是非之事。"(45/873b)

唐裴休《黄檗山斷際禪師傳心法要》："汝不見他向汝道，撥手似君無一物，徒勞謾説數千般，云他若識了照亦無物耶?"(48/383b)

總之，無論寫作"漫説"還是"謾説"，均見於東晉以後。

9. 雙生兒

《分别功德論》卷五："有雙生兒棄之于路，有人收取，養長令大。各出家爲道。無人與作字，即字爲道生。"(25/51c)

"雙生"猶今言雙胞胎，已見於漢人注疏，《公羊傳·隱公元年》："立子以貴不以長。"(《十三經注疏》2197頁中)漢何休注："其雙生也，質家据見，立先生；文家据本意，立後生。"(《十三經注疏》2197頁下)

"雙生兒"漢譯佛經僅兩例，除上例外，還有一例：

前秦僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》卷十四："雙生兒前出爲小，後出爲大。"

(28/519c)

《漢語大詞典》未立“雙生兒”條，“雙生”條下舉《南齊書·五行志》有“雙生二兒”一語，又有“雙生子”條，舉宋馬永卿《嬾真子》爲書證。[①]

10. 算術

《分別功德論》卷一：“城中有梵志，明於算術，於九十五種中最爲第一。”(25/31c) 又卷二：“有梵志從阿難學算術，見阿難顏色發明，告阿闍世王曰：‘阿難顏色異常，將欲取涅槃耶？’”(25/37b)

“算術”，亦作“筭術”，西漢初年即有《算數書》[②]，又《漢書·藝文志》：“《許商算術》二十六卷，《杜忠算術》十六卷。”(1766 頁)

漢譯佛經“算術”用例不多，舊題東漢康孟詳譯《興起行經》卷下：“有一子，頭上有自然火鬘，因以爲名。婆首端正，有三十相，梵志典籍、圖書、讖記，無事不博，外道禁戒及諸算術，皆悉明練。”(4/172c)“婆”，宋、元、明三本作“姿”。

可靠的用例始見於西晉譯經。如：

西晉竺法護譯《普曜經》卷三：“爾時有大臣名曰炎光，釋中大臣也，計校算術最爲第一，所度無極。”(3/501b)

西晉竺法護譯《度世品經》卷六：“悉知書疏、算術、計校、所當應宜、答報言辭，無所不通，故以是事顯示衆人。”(10/651c)

其後續有用例。如：

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷三十九：“索摩報曰：‘先畢盧持近在不遠，明諸算術，可往問其義。’”(2/762b)

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷四十：“菩薩摩訶薩善巧方便、究竟彼岸，隨順世間、親近世間而無疲厭……示現一切世間書疏、文誦、談論、語言、算術、印法、一切娛樂，現爲女身，才術巧妙能轉人心。”(9/650c—651a)

① 《漢語大詞典》第十一册 851 頁。
② 盧嘉錫、杜石然（2003：237）。

11. 秃頭

《分别功德論》卷一："行者，猶昔火鬘童子誹迦葉佛言：'秃頭沙門何有道？道難得能得道也。'"（25/33a）

"秃頭"一詞，中土文獻較早用例爲北魏崔鴻《十六國春秋輯補·後燕録六》："初，童謡曰：'一束藁，兩頭然，秃頭小兒來滅燕。''藁'字上有草，下有禾，兩頭然，則禾草俱盡而成高字。雲父名拔，小字秃頭，三子而雲季也。熙竟爲雲所滅。"（368頁）

漢譯佛經"秃頭"見於東晉以來譯經，與後燕時代相若。如：

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷十二："優多羅童子答曰：'難提波羅！我不欲見秃頭沙門，秃沙門不應得道，道難得故。'"（1/500a）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷十三："我向所有食，應與奴僕，不與此秃頭道人使食。"（2/613a）

其後續有用例。如：

南朝宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷四十二："火與婆羅門遥見佛來，作是念：'秃頭沙門何故數來，貪美食耶？'"（2/308a）

南朝齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷二："龍王眷屬童子，復集一切諸龍童子，身出烟竟，起大猛火、雨大礫石，欲令大德末闡提恐怖。既不恐怖，而便罵言：'秃頭人，君爲是誰，身著赤衣？'"（24/685a）

例不備舉。

12. 推先

《分别功德論》卷一："阿難推先迦葉云：'耆年堪任爲衆演法。所以然者，尊長舊學多識，世尊所委。'"（25/31b）

推先，即推崇，稱讚。《尚書·虞書》："虞賓在位，羣后德讓。"僞孔傳："丹朱爲王者後，故稱賓。言與諸侯助祭，班爵同，推先有德。"（《十三經注疏》144頁上）

"推先"漢譯佛經用例極少，《分别功德論》而外，還有如下幾例：

唐玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三十："世尊既至，見已問言：'汝諸童子，欲何所作？'彼聞惘然，竊作是念：我等勢力，贍部推先，如何世尊，呼爲童子？"（27/156a）

《大寶積經》卷一百零六唐菩提流志譯《阿闍世王子會》："是德增天

子，得識宿命，推先業行。”（11/597c）

中土佛教典籍中古時期即有用例。如：

南朝梁慧皎《高僧傳》卷六《釋慧永》：“（慧）遠少所推先，而挹永高行。”（233頁）

唐代亦見。如：

唐道宣《續高僧傳》卷十一《釋保恭》：“義疏極細，狀如蠅頭，一領八紙，不遺一字，衆齊五百，莫不推先。”（50/512c）

13. 嫌恨

《分別功德論》卷二：“於時阿難妹爲比丘尼，聞迦葉語，大用嫌恨。”（25/34b）

嫌恨，即厭惡，怨恨。“嫌”有“厭惡、埋怨”義，如《荀子・正名》：“其累百年之欲，易一時之嫌。”（430頁）楊倞注：“嫌，惡也。”（431頁）

中土文獻“嫌恨”較早用例見於三國時期。如：

《漢書・周亞夫傳》：“頃之，上居禁中，召亞夫賜食。獨置大胾，無切肉，又不置箸。亞夫心不平，顧謂尚席取箸。上視而笑曰：‘此非不足君所乎?’”孟康注云：“設胾無箸者，此非不足滿於君所乎，嫌恨之也。”（2061頁）

舊題東漢三國譯的幾部譯經有用例。如：

舊題東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》：“其弟見兄不親家事，恒嫌恨之。”（4/501b）

舊題三國吴支謙譯《菩薩本緣經》卷一：“爾時諸臣於此王子，悉生嫌恨。”（3/58a）

舊題三國吴支謙譯《撰集百緣經》卷四：“爾時提婆達多，愚癡無智，常懷嫉妬，瞋恚罵詈，向佛世尊，如來終不向提婆達多有嫌恨心。”（4/221c）

可靠的用例見於東晉十六國譯經。如：

前涼支施崙譯《須賴經》：“如於己之慈，於衆生所然，終不懷嫌恨，犯者不校問。”（12/62c）

後秦鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷七：“時舍衛城中長者婆羅門聞尼提得出家，皆生譏論，瞋忿嫌恨。”（4/296b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十五："是時調達轉進入宮殿坐菩薩床，宮人見之，悉共嫌恨。"（4/744b）

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十八："若親里嫌恨言：汝作旃陀羅相遇耶?"（22/530c）

南北朝、隋唐以後，用例更多，不贅述。

14. 義理

《分別功德論》卷二："所以久者，以其國最妙，多諸珍奇，人民熾盛，最有義理。"（25/33b）又卷五："此比丘三十年，在凡夫地中，廣爲人說法，分別義理。"（25/47b）

中土文獻"義理"先秦已見，本指合於一定倫理道德的行事準則。如《韓非子·難言》："故度量雖正，未必聽也；義理雖全，未必用也。"（52頁）後也指講求儒家經義的學問。

漢譯佛經之"義理"當係沿襲中土文獻而來。可靠的東漢譯經未見"義理"的用例，舊題東漢支婁迦讖譯《無量清浄平等覺經》卷四有一例："佛言：'其二惡者，世間帝王，長吏人民，父子兄弟，室家夫婦，略無義理，不從政令。'"（12/296a）

漢譯佛經"義理"的可靠用例最早見於三國譯經。如：

三國吴康僧會譯《六度集經》卷六："長者問言：'此何等病?'比丘報言：'無有病也。但說深經，甚有義理。'"（3/35c）

西晉竺法護譯經尤爲多見。如：

《生經》卷一："吾與獼猴，結爲親友，聰明智慧，又曉義理。"（3/76c）又卷四："昔者一國，有大叢樹，樹木參天，無折傷者；中有樹神，明達義理，出入行節，與衆不同。"（3/95b）

《普曜經》卷三："覩其藝術者，此真聖人也。以度無極，一一解字。義理本末，無一疑滯。"（3/501b）

《佛五百弟子自說本起經》："我昔曾爲王，典主摩竭國，人民甚衆多，決事以義理。"（4/199a）

東晉以後用例漸廣。如：

東晉僧伽提婆譯《中阿含經》卷三十九："人牛亦如是，彼因是生樂，飲食體有力，乘者安隱樂，知有此義理，莫樂殺於牛。"（1/678c）

PDG

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷一："受持三藏法，句逗不錯亂，三藏雖難持，義理不可窮。"（2/552b）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十二："若有比丘說法中，有作是言，彼所說句不正，義理不正。"（1/74a）

15. 印可

《分別功德論》卷一："迦旃延子撰集衆經，抄撮要慧，呈佛印可，故名大法藏也。"（25/32a）又卷四："撰集大法，已訖呈佛，稱曰：'善哉。'聖所印可，以爲一藏。"（25/42c）

印可，印證認可。東漢、三國譯經未見使用，最早見於東晉譯經。如：

東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷十八："法者，佛所說，佛所印可。佛所說者，佛自說；印可者，諸弟子說，佛印可。"（22/368c）

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷八："彼苦行者，聞他正義，不肯印可，是爲垢穢。"（1/48a）

北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷十六："爾時世尊即印可其言，名虛空藏。"（13/109b）

南朝宋求那跋陀羅譯《大方廣寶篋經》卷一："若往來問答，不求覓過，隨順所問，如來印可。"（14/470b）

南朝梁曼陀羅仙譯《寶雲經》卷七："能如是者，佛亦印可。"（16/237b）

《漢語大詞典》"印可"條："佛家謂經印證而認可，禪宗多用之。亦泛指同意。"舉《維摩詰經·弟子品》"若能如是宴坐者，佛所印可"和南朝梁簡文帝《答湘東王書》"皇情印可，今便奉行"等例。① 筆者按：從上文所舉可知"印可"爲佛家之語，東晉以降即已多見，至禪宗時代，則沿其用耳。

16. 自刎

《分別功德論》卷二："自患己身，以爲大累，每思自害。人所以不得至道者，正坐此身，纏綿流轉，何時可息？即以手執刀，將欲自刎。"（25/37a）又卷四："即便索刀，向刀說曰：'但當殺我，亦當斷結耶?'說

① 《漢語大詞典》第二册513頁。

訖，以刀自刎。”（25/46c）

自刎，以刀割頸自殺。《管子·大匡》：“召忽曰：‘何懼乎！吾不蚤死，將胥有所定也……子其勉之，生死有分矣。’乃行入齊境，自刎而死。”（343 頁）

漢譯佛經和中土佛教典籍的較早用例見於東晉十六國時期。如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷七：“婆羅門語迦葉言：‘……汝等則當以刀自刎，飲毒而死。’”（1/46b）

後秦竺佛念譯《鼻奈耶》卷二：“宿對見逼，持刀自斷命。作是語已，便舉刀自刎。”（24/857b）

東晉法顯《法顯傳》：“昔有比丘在上經行。思惟是身無常、苦，空。得不淨觀，猒患是身，即捉刀欲自殺。……便以刀自刎。”（114 頁）

南朝梁寶唱等《經律異相》卷十三（其一出《賢愚經》第十卷）：“作是語已，以刀自刎。”（53/66b）

隋唐以後續有用例。如：

唐義淨譯《根本説一切有部毘奈耶》卷四十六：“其父即向屏處，便以利刀自刎而死。”（23/881a）

《大唐西域記》卷十《憍薩羅國》：“龍猛徘徊顧視，求所絶命，以乾茅葉自刎其頸。”（828 頁）

以上這十六條詞語，“抄撮”、“典掌”、“連珠”、“駱駝”、“算術”、“推先”、“嫌恨”、“義理”、“自刎”九條詞語，在東漢或東漢之前的中土文獻已經出現，但在漢譯佛經中，“連珠”、“駱駝”、“義理”三條詞語，較早用例見於三國譯經。“算術”見於西晉譯經，“抄撮”、“典掌”、“推先”、“嫌恨”、“自刎”五條詞語，見於東晉或東晉以後的譯經；而“粗可”三國中土文獻始見，譯經較早用例見於東晉；“都較”、“禿頭”兩條詞語，無論是中土文獻還是漢譯佛經，較早用例都見於東晉時期；“地肥”、“謾説”、“雙生兒”、“印可”中古時期的用例僅見於東晉以來的漢譯佛經。這些都説明，《分別功德論》不可能是東漢譯經，其時代可能要晚至東晉。

二、習語

除了佛教名詞、一般詞語外，習語也是考辨《分別功德論》時代的語

言證據之一。

1. 非真非有

《分別功德論》卷二："四慧所滯，一切皆空，亦復無常，喻若幻化，非真非有。"（25/35a）

非真非有，佛典慣用之語，指虛無幻滅之事。東漢譯經尚未見到，始見於三國以來譯經。如：

三國吳支謙譯《維摩詰經》卷上："菩薩若病，當作是觀。如我此病，非真非有。亦是衆人，非真非有。"（14/526b）

後秦竺佛念譯《出曜經》卷五："有目之士，觀放逸行，非真非有，不可恃怙。"（4/637c）

後秦竺佛念譯《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷五："先當分別解空無相願，達知無常，非真非有。"（10/1000b）

後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所説經》卷中："彼有疾，菩薩應復作是念：如我此病，非真非有；衆生病，亦非真非有。"（14/545a）

隋唐及宋元佛典中也有用例，玆不贅舉。

2. 口如含丹

《分別功德論》卷二："便生想念：此髮如是，人必妙好，面如桃花色。眼如明珠。鼻如截筒。口如含丹。眉如蚰蜒。"（25/37a）

"口如含丹"，謂紅唇。中土文獻、漢譯佛經用例都很少，始見於東晉。如：

東晉葛洪《神仙傳》卷四"太陽女"條："年二百八十歲，色如桃花，口如含丹，肌膚充澤，眉鬢如畫，有如十七八者也。"（84 頁）

大英博物館藏燉煌本後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷一："（帝釋）身色浄好，端政無雙，頭髮紺青，目如明星，鼻如截銅，口如含丹。"（85/1429a）這一例各刻本《妙法蓮華經》未見。

南朝梁元帝蕭繹《金樓子》卷三《説蕃篇》："遥光美風姿，眉目如畫，髮鬢若點漆，隆準，口如含丹。"（742 頁）

3. 殊途同歸

"途"，亦作"塗"。《分別功德論》卷二："一法亦斷結，四法亦斷結，俱至涅槃，殊途同歸耳。"（25/33c）又卷三："或因息以悟，或分別解了，

或頭陀守節，或多聞強記，或神足識微，或揩或訓悟——所謂殊途而同歸也。”（25/39a）後一個“途”，宋、元、明、宮本作“塗”。

“殊途（塗）同歸”，語本《易·繫辭下》“天下同歸而殊塗”（《十三經注疏》87 頁下）。

較早用例見於三國時期。如：

三國魏陳羣《奏定厤》：“皆綜盡典理，殊塗同歸。”（《全上古三代秦漢三國六朝文》1198 頁上）

漢譯佛經僅《分别功德論》有用例，中土佛教典籍用例頗多。如：

南朝梁僧祐《弘明集》卷十一《高明二法師答李交州淼難佛不見形事》：“問：‘今佛事，其爲在乎？’‘低首合掌，莫非佛事。但令深悟有方，殊途同歸耳。’”（52/71a）又卷七朱昭之《難顧道士夷夏論》：“昔應吉甫齊孔老於前，吾賢又均李釋於後。萬世之殊塗同歸於一朝，歷代之疑争怡然。”（52/43a）

唐道宣《廣弘明集》卷二十二隋煬帝《寶臺經藏願文》：“猶如問孝問仁，孔酬雖别；治身治國，老意無乖。殊途同歸，一致百慮。”（52/257c）

唐明曠《天台菩薩戒疏》卷下：“法華開顯，人法咸圓。殊途同歸，何小之有？”（40/599c）

4. 體中何如

《分别功德論》卷二：“過七日後起，至梵志前，彈指覺曰：‘同伴，體中何如也？’”（25/36c）

“體中何如”是南北朝時期信札慣用的問候語，漢譯佛經僅此一例而已。南北朝時期的中土文獻有多例。如：

南朝陳徐陵《在北齊與宗室書》：“天明和煦，體中何如？”（505 頁）又《與王吴郡僧智書》：“白露方溥，體中何如？願聞康勝。”（581 頁）又《爲陳武帝作相時與北齊廣陵城主書》：“辱此月九日告，深慰情佇，方秋尚熱，體中何如？”（749 頁）又《報尹義尚書》：“紫陌依依，長楊稍合，體中何如？”（856 頁）又《答族人梁東海太守長孺書》：“素秋方屆，溽暑稍闌，體中何如？”（889 頁）

《顔氏家訓·勉學》：“諺云：上車不落則著作，體中何如則祕書。”

(148 頁)《隋書·經籍志二》作:"故梁世諺曰:'上車不落則著作,體中何如則祕書。'"(992 頁)"諺"前有"梁世"二字。

中土佛教典籍也有用例。如:

南朝梁慧皎《高僧傳》卷六《釋僧肇》:"遺民乃致書肇曰:'頃飡徽問,有懷遥仰,歲末寒嚴,體中何如?'"(249 頁)"問",宋、元、明、宫本作"聞"。

隋灌頂《國清百録》卷二《陳左僕射徐陵書》:"陵和南。注仰之心,難可敷具。拔公至,蒙三月二十日旨,用慰積歲,傾心麥冷,體中何如?"(46/801a)

隋費長房《歷代三寶記》卷八:"遺民乃致書於肇曰:'頃飡徽問,有懷遥仰。歲末寒嚴,體中何如?'"(49/80c)

唐釋道宣《廣弘明集》卷二十八梁王筠《與長沙王別書》:"筠頓首頓首:高秋凄爽,體中何如?願比勝約。"(52/326c)

5. 無處不有

《分别功德論》卷二:"答曰:'法雖微妙,無能知者。猶若地中伏藏珍寶,無處不有。'"(25/36a)

"無處不有"見於東晉以來譯經。如:

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷三十五:"一切衆生心中,亦復如是:無量無邊,無處不有,不可破壞,不可思議。"(9/627b)

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷四十六:"爾時,象舍利弗著衣持鉢,入城乞食。時有梵志,便生斯念:此諸釋種子,無處不有,無處不遍。"(2/796b)

後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷二:"出入息利,乃遍他國,商估賈人,無處不有。"(9/17c)

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十五:"若無精進則衆事不辦,如戒唯在八道不在餘處,信在根力餘處則無,如精進者無處不有。"(25/173a)

北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷二十二:"有常之法,遍一切處。猶如虚空,無處不有。"(12/495b)

南朝宋佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷五:"便多乞三色毛,自作使人作,於所住處,無處不有。"(22/35b)

6. 諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教

《分別功德論》卷二："應聞偈得解者，法即上章。諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意——是諸佛教法也。"（25/34c）

"諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意"是漢譯佛經習見之語，東漢譯經尚未見到，三國譯經始見其例。如：

三國吴維祇難等譯《法句經》卷下："諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。"（4/567b）

"諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教"這樣的形式，中古多種譯經都有用例。如：

後秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷十一："諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。"（22/639a）

後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十八："諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。"（25/192b）

後秦鳩摩羅什譯《成實論》卷一："佛法不爾，於一偈中，其義具足。如説：'諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。'故名具足。"（32/243c）

另外，前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷一（2/551a）、後秦竺佛念譯《出曜經》卷二十五（4/741b）、北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷十五（12/451c）、東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷三十（22/475c）等都有用例，不備舉。

漢譯佛經也有對這四句逐句説明的。如：

前秦僧伽提婆共竺佛念譯《阿毘曇八犍度論》卷一："'諸惡莫作'此一句，'諸善奉行'此二句，'自淨其意'此三句，'是諸佛教'此四句。如是句義滿記彼此業，是謂句身。"（26/774b）

前秦曇摩難提譯《增壹阿含經》卷一："所以然者，'諸惡莫作'，戒具之禁，清白之行。'諸善奉行'，心意清淨。'自淨其意'，除邪顛倒。'是諸佛教'，去愚惑想。"（2/551a）

以上六條習語，"非真非有"、"諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意"兩條是佛典習語，見於三國以來的譯經；"無處不有"始見於東晉譯經；"口如含丹"始見於東晉；"殊途（塗）同歸"較早用例見於三國時期中土文獻；

“體中何如”見於南北朝。後兩條除《分別功德論》外，其餘用例均見於中土典籍。從這些習語來看，《分別功德論》不可能是東漢譯經，可能要晚至東晉。

這一節對十六條普通詞語和六條習語的考察都説明，《分別功德論》很可能不是東漢時期的文獻。

第四節　從語法看《分別功德論》的時代

這一節從被動句和疑問句兩種句式的運用考辨《分別功德論》的時代。

一、被動句

《分別功德論》的被動句有三種形式[①]：“爲……所”；“見”字式；“被”字式。

（一）“爲……所”，這是上古漢語被動句式的沿用。6例。如：

卷二：“意欲捨去，反爲對所牽。”(25/34a)

卷三：“唯有如來聖衆四雙八輩之士，不復爲四駛所漂、九止所索耳。”(25/38a)

（二）“見”字式，先秦已見。3例，如：

卷一：“所謂忍度者，見罵見毀，默受不報。”(25/33a)

卷五：“我若不良，自可保試，見枉如是。”(25/50b)

（三）“被”字式，是中古新見的被動式。2例：

卷二：“目連被打，身子下腸。”(25/37b)“打”是純粹的動詞，這是一例可靠的“被”字式被動句。

卷五：“羅云自被約勅以後，未曾復犯如毫釐。故稱第一持戒也。”(25/51b)“以後”在動詞“約敕”後使用，表明“被”成爲一個純粹的被動標誌。

這兩例“被”字式，“被”後面没有出現行爲的主動者，這是早期“被”字式被動句的特徵。

---

① 《分別功德論》全部被動句見“附録三：語法資料”。

東漢譯經未見“被”字式被動句。[①] 從被動句的角度看，《分別功德論》應該不是東漢譯經。

二、疑問句

（一）“頗（有）……不”

中古時期，“頗”有疑問副詞的用法，常和句尾的“不（否）”、“未”、“乎”等配合使用，表示疑問（詢問）。參看江藍生（1988：158—161）。

卷一：“謂阿難曰：‘人云瞿曇弟子智慧第一，頗有此不？’”（25/31c）

卷一：“汝頗見犯欲人能飛不也？”（25/33a）

卷三：“頗有欲意不？”（25/40a）

卷四：“汝先時頗瞻視他病不？”（25/43b）

卷五：“世間頗有金銀七寶，可持布施不？”（25/48a）

卷五：“天下人中，形容姿貌頗有勝我者不？”（25/49c）

類似這樣用“頗”加疑問語氣詞的疑問句，在東漢時期的翻譯佛經中十分罕見。遇笑容、曹廣順（2002）指出：“後漢譯經中，我們只在《中本起經》中看到‘頗 VP 不’出現，其他使用的都是南北朝譯經。本土文獻只有《三國志》和《世說新語》裏出現了少量的例子，其他幾種都沒有。”而《分別功德論》集中出現了 6 例，這正說明其翻譯年代應該不早於三國。

（二）疑問語氣助詞“那”

“那”是一個新產生的句尾語氣助詞，表示感歎和疑問兩種語氣。這裏要討論的是作疑問句的語氣助詞。

卷三：“阿育王曰：‘我暫出遊，卿等云何便作此事？我鐵輪不在那？何乃如此縱橫耶！’”（25/40a）又卷四：“拘律陀見來顏色異常，疑獲甘露，尋問：‘得甘露那？’曰：‘得也。’”（25/41b）

第二例“那”，宋、元、明、宮本作“耶”。即使這例不算，《分別功德論》還有 1 例。關於句尾疑問語氣助詞“那”，朱慶之（1992：51—54）和方一新、王雲路（1994）都討論過。就目前掌握的文獻材料而言，這是魏晉以來佛典的習慣用法，六朝中土文獻亦有少量用例。東漢譯經中，只在

---

① 見本書 328 頁腳註①。

《中本起經》卷上見到一例：“拘律陀見彼容悦，疑得甘露。即問優波替：‘得甘露那？勿違本要，惠及少少。’”（4/153c）這裏“那”，宋、元、明三本作“耶”。較多的是魏晉時期的用例。

（三）特指疑問句疑問詞語

疑問詞語很多，本文僅討論“何者”、“何似”兩個。

1. 何者

《分別功德論》“何者”有14例，有三種用法：

表示選擇。如：

卷四：“有人問射法：‘一人射百步玄毛，一人射地塵出。何者爲難？’答曰：‘玄毛爲難。’”（25/44b）

表示事物疑問。如：

卷一：“何者契經？”（25/32a）

用於解釋原因，如：

卷二：“聲聞家戒，喻若膝上花，動則解散；大士戒者，喻若頭插花，行止不動。何者？小乘撿形動，則越儀。大士領心不拘外軌也。”（25/36b—c）

這三種用法，東漢的中土文獻多見。但東漢佛經疑問句未見“何者”。表示選擇和事物疑問的“何者”，東漢佛經用“何”，例不贅舉。解釋原因的“何者”，東漢佛經用“何以故”、“所以者何”等。如：

《法鏡經》：“誓其辭曰：‘至於斯難化之人民未得成就者，吾終不取無上正真道。所以者何？今我以爲斯故，以誓自誓也。’”（12/17b）

《道行般若經》卷一：“設住其中者，爲不隨般若波羅蜜教。何以故？行識故。”（8/426a）

2. 何似

卷一：“阿須輪立中，正齊腹臍，兒見父，謂海爲淺，欲得入水，父語不可，‘海深没汝。’故欲得入，父即放之，没於海底，惶怖囉嘅。父即申手，還執出水。語曰：‘語汝不可，而汝不信，今者何似？’”（25/30c）何似，如何。

東漢譯經未見用例，西晉始見，如：

西晉法炬共法立譯《法句譬喻經》卷三：“佛即問諸年少梵志：‘汝等

識長老婆羅門不?' 皆言曾識。又問：'本爲何似也?'"（4/592c）

結合被動句和疑問句來看，《分别功德論》不是東漢譯經，其時代可能要晚至西晉。

南朝梁僧祐《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録第一》："《分别功德經》五卷一名《增一阿含經疏》，迦葉、阿難造。"（124 頁）唐智昇《開元釋教録》卷十三認爲《分别功德論》："似[①]與《增壹阿含》同一人譯。"（55/621b）也就是説，他們都認爲《分别功德論》不早於東晉，這與本章從文獻、詞彙、語法三個方面考辨的結論是相同的。

〔參考文獻〕

方一新　高列過　2003　《〈分别功德論〉翻譯年代初探》，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第 5 期。

方一新　王雲路　1994　《讀〈佛典與中古漢語詞彙研究〉》，《古漢語研究》第 1 期。

顧滿林　2006　《漢文佛典用語專題研究》，四川大學博士學位論文。

江藍生　1988　《魏晉南北朝小説詞語匯釋》，語文出版社。

盧嘉錫總主編，杜石然分卷主編　2003　《中國科學技術史・通史卷》，科學出版社。

吕　澂　1980　《新編漢文大藏經目録》，齊魯書社。

星雲大師監修，慈怡主編　1989　《佛光大辭典》，書目文獻出版社。

遇笑容　曹廣順　2002　《中古漢語中的"VP 不"式疑問句》，《紀念王力先生百年誕辰學術論文集》，商務印書館。

朱慶之　1992　《佛典與中古漢語詞彙研究》，臺北文津出版社。



① "似"，宋、元、明三本作"以"。

引用書目

《抱朴子内篇校釋》（增訂本），〔晉〕葛洪撰，王明校釋，中華書局，1985。

《抱朴子外篇校箋》，〔晉〕葛洪撰，楊明照校箋，中華書局，1997。

《北齊書》〔唐〕李百藥撰，中華書局，1972。

《陳書》，〔唐〕姚思廉撰，中華書局，1972。

《出三藏記集》，〔南朝梁〕僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局，1995。

《楚辭補注》，〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校，中華書局，1983。

《大唐西域記》，〔唐〕玄奘、辨機原著，季羡林等校注，中華書局，2000。

《敦煌變文校注》，黄征、張涌泉校注，中華書局，1997。

《敦煌小說合集》，竇懷永、張涌泉匯輯校注，浙江文藝出版社，2010。

《二十五别史·十六國春秋輯補》，齊魯書社，1998。

《法顯傳校注》，〔東晉〕法顯撰，章巽校注，上海古籍出版社，1985。

《高僧傳》，〔南朝梁〕慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，中華書局，1992。

《管子校注》，黎翔鳳撰，梁運華整理，中華書局，2004。

《廣韻校本》，〔宋〕陳彭年等撰，周祖謨校，中華書局，2004。

《韓非子新校注》，陳奇猷校注，上海古籍出版社，2000。

《韓詩外傳集釋》，（漢）韓嬰撰，許維遹校釋，中華書局，2005。

《漢書》,〔漢〕班固撰,〔唐〕顔師古注,中華書局,1962。
《後漢書》,〔南朝宋〕范曄撰,〔唐〕李賢等注,中華書局,1965。
《焦氏易林注》,尚秉和注,常秉義點校,光明日報出版社,2005。
《金樓子》,〔梁〕蕭繹撰,許逸民校箋,中華書局,2011。
《晉書》,〔唐〕房玄齡等撰,中華書局,1974。
《孔叢子》,叢書集成初編本,商務印書館(上海),1936。
《孔子家語疏證》(影印本),〔清〕陳士珂輯,上海書店,1987。
《李衛公會昌一品集别集外集補遺》,〔唐〕李德裕撰,中華書局,1985。
《梁書》,〔唐〕姚思廉撰,中華書局,1973。
《兩漢紀》,〔漢〕荀悦、〔晉〕袁宏撰,張烈點校,中華書局,2002。
《黄帝内經靈樞》,李生紹、陳心智點校,中醫古籍出版社,1997。
《論衡校釋》(附劉盼遂集解),黄暉撰,中華書局,1990。
《洛陽伽藍記校釋》,〔北魏〕楊衒之撰,周祖謨校釋,中華書局,1987。
《吕氏春秋新校釋》,陳奇猷校釋,上海古籍出版社,2002。
《墨子校注》,吴毓江撰,孫啓治點校,中華書局,2006。
《孟子注疏》,〔漢〕趙岐注,〔宋〕孫奭疏,黄侃經文句讀,上海古籍出版社,1990。
《牟子叢殘新編》,周叔迦輯撰,周紹良新編,中國書店,2001。
《南齊書》,〔南朝梁〕蕭子顯撰,中華書局,1972。
《南史》,〔唐〕李延壽撰,中華書局,1975。
《齊民要術校釋》(第二版),〔北魏〕賈思勰著,繆啟愉校釋,中國農業出版社,1998。
《全唐文》,〔清〕董誥等編,中華書局,1983。
《全上古三代秦漢三國六朝文》,〔清〕嚴可均校輯,中華書局,1958。
《三國志》,〔晉〕陳壽撰,〔南朝宋〕裴松之注,陳乃乾校點,中華書局,1959。
《神仙傳校釋》,〔晉〕葛洪著,胡守爲校釋,中華書局,2010。
《聖濟總録》,宋徽宗趙佶等撰,人民衛生出版社,1962。

《史記》,〔漢〕司馬遷撰,〔南朝宋〕裴駰集解,〔唐〕司馬貞索隱,〔唐〕張守節正義,中華書局,1959。

《十六國春秋輯補》,〔北魏〕崔鴻撰,〔清〕湯球輯補,中華書局,1985。

《十三經注疏》,〔清〕阮元校刻,中華書局,1980。

《釋名疏證補》,〔清〕王先謙撰,上海古籍出版社,1984。

《世說新語校箋》,〔南朝宋〕劉義慶撰,徐震堮校箋,中華書局,1984。

《說文解字》,〔漢〕許慎撰,〔宋〕徐鉉校定,中華書局,1963。

《宋書》,〔南朝梁〕沈約撰,中華書局,1974。

《搜神記》,〔晉〕干寶撰,汪紹楹校注,中華書局,1979。

《搜神後記》,〔晉〕陶潛著,汪紹楹校注,中華書局,1981。

《素問注釋匯粹》,程士德主編,人民衛生出版社,1982。

《隋書》,〔唐〕魏徵、令狐德棻撰,中華書局,1973。

《太平廣記》,〔宋〕李昉等編,中華書局,1986。

《太平經合校》,王明編,中華書局,1960。

《魏書》,〔北齊〕魏收撰,中華書局,1974。

《先秦漢魏晉南北朝詩》,逯欽立輯校,中華書局,1983。

《徐陵集校箋》,〔南朝陳〕徐陵撰,許逸民校箋,中華書局,2008。

《荀子集解》,〔清〕王先謙著,沈嘯寰、王星賢點校,中華書局,1988。

《顏氏家訓集解》,〔北齊〕顏之推撰,王利器集解,上海古籍出版社,1980。

《藝文類聚》(附索引),〔唐〕歐陽詢撰,汪紹楹校,上海古籍出版社,1965。

《異苑》,〔南朝宋〕劉敬叔撰,范寧校點,中華書局,1996。

《酉陽雜俎》,〔唐〕段成式撰,方南生點校,中華書局,1981。

《越絶書》,〔東漢〕袁康注,〔東漢〕吴平輯録,樂祖謀點校,上海古籍出版社,1985。

《戰國策》,〔西漢〕劉向輯録,上海古籍出版社,1985。

《中華大藏經》第五十七册,中華書局,1993。

《肘後備急方》,〔晉〕葛洪撰,人民衛生出版社,1963。

《諸病源候論》,〔隋〕巢元方撰,人民衞生出版社,1992。
《助字辨略》,〔清〕劉淇著,章錫琛校注,中華書局,1954。
《莊子集釋》,〔清〕郭慶藩撰,王孝魚點校,中華書局,1961。



附録一：東漢譯經目録

本書以〔荷蘭〕許理和《關於初期漢譯佛經的新思考》（*A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*，原載 *From Benares to Beijing*：*Essays on Buddhism and Chinese Religion*，edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen，Mosaic Press. 1991. 中譯本爲顧滿林譯，見四川大學漢語史研究所編《漢語史研究集刊》第四輯286—312頁，巴蜀書社，2001）所列舉31篇譯經作爲可靠的東漢佛經。

具體如下：

安世高16部：《長阿含十報法經》、《人本欲生經》、《一切流攝守因經》、《四諦經》、《本相猗致經》、《是法非法經》、《漏分布經》、《普法義經》、《八正道經》、《七處三觀經》、《大安般守意經》、《陰持入經》、《禪行法想經》、《道地經》、《法受塵經》、《阿含口解十二因緣經》。

支婁迦讖8部：《道行般若經》、《兜沙經》、《阿閦佛國經》、《般舟三昧經》（三卷本）、《文殊師利問菩薩署經》、《遺日摩尼寶經》、《阿闍世王經》、《内藏百寶經》。

安玄、嚴佛調1部：《法鏡經》。

支曜1部：《成具光明定意經》。

康孟詳和竺大力、竺曇果2部：《修行本起經》、《中本起經》。

疑爲漢代所譯經文3部：《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《仛真陀羅所問如來三昧經》。

附録二：舊題譯經、失譯經匯總

有關佛經譯者和翻譯年代，各種大藏經均有誤題者。本書依據目前學界相關考辨成果及佛教經録，對題署有争議的譯經，在《大正藏》題署的時代和譯者前冠以“舊題”二字。失譯經仍按《大正藏》題署。現將本書所引之96部題署有争議的譯經羅列如下，并簡要説明有關考辨情況。

相關考辨成果及佛教經録列舉如下：

吕澂　1980《新編漢文大藏經目録》①，齊魯書社；

〔南朝梁〕僧祐撰　蘇晉仁　蕭鍊子點校　1995《出三藏記集》，中華書局；

〔隋〕費長房《歷代三寶記》，《大正新脩大藏經》本；

〔唐〕智昇《開元釋教録》，《大正新脩大藏經》本；

〔荷蘭〕許理和《關於初期漢譯佛經的新思考》，顧滿林譯，2001《漢語史研究集刊》第四輯，巴蜀書社。

一、舊題東漢譯經

（一）舊題東漢安世高譯經

1.《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》

相關考辨詳見本書第五章第一節。

2.《處處經》

《目録》：“0627　處處經　1卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。”

① 下文簡稱《目録》。

（54 頁）

3. 《大比丘三千威儀》

《目録》："0760　大比丘威儀經　2 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯。題名大比丘三千威儀經〔開〕。今附秦録。"（64 頁）詳見本書第二章第一節相關内容。

4. 《大乘方等要慧經》

《目録》："0041　大乘方等要慧經　1 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯。勘同寶積（41）彌勒問八法會〔開〕。"（8 頁）

5. 《佛說阿難問事佛吉凶經》

《目録》："0636　阿難問事佛吉凶經　1 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（55 頁）

按：《大正藏》收録兩種《阿難問事佛吉凶經》，均題名東漢安世高譯。編號爲 492a 的《阿難問事佛吉凶經》，《大正藏》題署有"佛說"二字；編號爲 492b 的，《大正藏》題署没有"佛說"二字。本書第五章第二節對第一種做了考辨。

6. 《分别善惡所起經》

《目録》："0641　分别善惡所起經　1 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（55 頁）

7. 《鬼問目連經》

《目録》："0878　鬼問目連經　1 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（72 頁）

8. 《迦葉結經》

《目録》："0776　迦葉結經　1 卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（65 頁）

9. 《駡意經》

《目録》："0645　駡意經　1 卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（56 頁）

10. 《明度五十校計經》

《目録》："0624　五十校計經　2 卷。後漢安世高譯〔祐〕。"（54 頁）但〔荷蘭〕許理和（2001）所確定的東漢譯經目録中没有這部經，我們採

納許理和的意見。

11.《棕女祇域因緣經》

相關考辨詳見本書第六章第一節。

12.《柰女耆婆經》

本書第六章第一節指出該經當是《棕女祇域因緣經》的一個抄本。

13.《舍利弗悔過經》

《目録》："0705　舍利弗悔過經　1卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（60頁）

14.《十支居士八城人經》

《目録》："-0536　十支居士八城人經　1卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。勘出中阿含第六十卷〔經〕。今勘同八城經。"（47頁）

15.《太子慕魄經》

相關考辨詳見本書第六章第二節。

16.《温室洗浴衆僧經》

《目録》："0675　温室洗浴衆僧經　1卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（57頁）

17.《長者子制經》

《目録》："0181　長者子制經　1卷。失譯〔祐〕。後作安世高譯〔開〕。"（19頁）

18.《自誓三昧經》

《目録》："0825　自誓三昧經　1卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。"（69頁）

19.《罪業應報教化地獄經》

《目録》："1104　罪業應報教化地獄經　1卷。失譯〔祐〕。"（92頁）

（二）舊題東漢支婁迦讖譯經

20.《般舟三昧經》（一卷本）

相關考辨詳見本書第七章第一節。

21.《無量清淨平等覺經》

《目録》："-0005　無量清浄平等覺經　2卷。西晉竺法護譯〔祐〕。永嘉二年（308）出〔房〕。後誤支婁迦讖譯。勘同無量壽會〔開〕。"（5頁）

詳見本書第二章第一節相關内容。

22.《雜譬喻經》

相關考辨詳見本書中編第七章第二節。

（三）其他舊題東漢的譯經

23.《阿那律八念經》

《目録》："-0484　阿那律八念經　1卷。失譯〔祐〕。後誤支曜譯〔開〕勘出中阿含第十八卷〔經〕。今附西晉録。"（43頁）

24.《興起行經》

相關考辨詳見本書第八章。

（四）舊題東漢失譯經

25.《大方便佛報恩經》

相關考辨詳見本書第九章。

26.《分别功德論》

相關考辨詳見本書第十章。

27.《魔嬈亂經》

《目録》："-0504　魔嬈亂經　1卷。失譯。附後漢録〔房〕。勘出中阿含第三十卷〔經〕。今勘同降魔經。"（44頁）

28.《拔陂菩薩經》

《目録》："-0067　颰披陀菩薩經　1卷。失譯〔祐〕。附後漢録〔開〕。勘同般舟三昧經初四品〔仁〕。或題拔陂菩薩經〔泰〕。"（11頁）

29.《受十善戒經》

《目録》："0692　受十善戒經　1卷。失譯〔祐〕。附後漢録〔房〕。"（59頁）

30.《雜譬喻經》（二卷）

《目録》："0892　雜譬喻經　2卷。失譯〔祐〕。附後漢録〔房〕。"（73頁）

31.《作佛形像經》

《目録》："0233　作佛形像經　1卷。失譯〔祐〕。附後漢録〔開〕。"（23頁）

二、舊題三國譯經

（一）舊題三國吴支謙譯經

32. 《佛開解梵志阿颰經》

《目録》："-0551　佛開解梵志阿颰經　1卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯。勘出長阿含〔開〕。今勘同三分阿摩晝經。"（48頁）

33. 《華積陀羅尼神咒經》

《華積陀羅尼神咒經》，《出三藏記集》未録，首見於隋費長房《歷代三寶記》卷十三"大乘修多羅失譯録第二"（49/113c）。

34. 《菩薩本緣經》

相關考辨詳見本書第二章第二節。

35. 《七知經》

《目録》："-0466　七知經　1卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。勘出中阿含第一卷〔經〕。今勘同善法經。"（41頁）

36. 《惟日雜難經》

《目録》："0815　惟日雜難經　1卷。失譯〔祐〕。後作支謙譯〔開〕。"（68頁）

37. 《須摩提女經》

《目録》："-0565　須摩提女經　1卷。失譯〔祐〕。後誤吴支謙譯〔開〕。今附西晉録。勘同三摩竭經。"（50頁）

38. 《須摩提長者經》

《目録》："0848　須摩提長者經　1卷。失譯〔經〕。後誤支謙譯〔開〕。"（70頁）

39. 《長者音悦經》

《目録》："0851　長者音悦經　1卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。今附西晉録。"（71頁）

40. 《撰集百緣經》

相關考辨詳見本書第二章第二節。

PDG

（二）舊題三國魏康僧鎧譯經

41.《曇無德律部雜羯磨》

《目録》："0729　曇無德雜羯磨　2卷。從曇無德律抄出。舊誤康僧鎧譯〔開〕。次卷尼羯磨舊別行，今合爲一部。或題德下有律部二字〔宋〕。"（62頁）

42.《無量壽經》

《目録》："-0006　〔新〕無量壽經　2卷。劉宋寶雲譯。永初二年（421）出〔祐〕。後誤康僧鎧譯。勘同無量壽會。〔至〕。"（5頁）

（三）其他舊題三國譯經

43. 舊題三國吴康僧會譯《舊雜譬喻經》

《目録》："0890　舊雜譬喻經　2卷。失譯〔祐〕。後作吴康僧會譯〔經〕。"（73頁）

44. 舊題三國吴竺律炎共支謙譯《摩登伽經》

《目録》："0867　摩登伽經　2卷。失譯〔經〕。後誤竺律炎等譯〔周〕。"（72頁）

45. 舊題三國魏曇諦譯《羯磨》

《目録》："0728　曇無德羯磨　1卷。從曇無德律抄出。舊誤曹魏曇諦譯〔經〕。"（62頁）相關考辨詳見本書第二章第二節。

46. 舊題三國魏白延譯《須賴經》

《目録》："-0023　須賴經　1卷。吴支謙譯〔祐〕。後誤曹魏白延譯〔宋〕。今勘同寶積（25）善順會。"（7頁）

三、舊題西晉譯經

（一）舊題法炬譯經

47.《阿闍世王授决經》

《目録》："0247　阿闍世王受决經　1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。"（23頁）

48.《頂生王故事經》

《目録》："-0477　頂生王故事經　1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。勘出中阿含第十一卷〔經〕。今勘同四州經。"（42頁）

49.《灌洗佛形像經》

《目録》:"0237 灌經 1卷。失譯〔祐〕。後誤法炬譯。題灌洗佛形像經〔開〕。"(23頁)

50.《苦陰因事經》

《目録》:"-0494 苦陰因事經 1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。勘同釋摩男本經〔經〕。原題業陰經,今依經録改正。"(43—44頁)

51.《羅云忍辱經》

《目録》:"0630 羅云忍辱經 1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。今附西晉録。"(54頁)

52.《慢法經》

《目録》:"0637 慢法經 1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。"(55頁)

53.《薩曇分陀利經》

《目録》:"-0420 薩曇分陀利經 1卷。失譯〔祐〕。附西晉録〔開〕。勘同法華經寶塔品少分及提婆達多品〔經〕。原題作薩芸,今依經録改正。"(37頁)

54.《優填王經》

《目録》:"-0027 優填王經 1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘同寶積(29)優陀延王會〔開〕。"(7頁)

55.《鴦崛髻經》

《目録》:"-0458 鴦崛髻經 1卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘同鴦掘魔經,文稍廣〔開〕。"(40頁)

(二)舊題竺法護譯經

56.《受新歲經》

《目録》:"-0463 受新歲經 1卷。失譯。後誤題竺法護譯〔宋〕。今勘同新歲經。"(41頁)

57.《四輩經》

《目録》:"0227 四輩經 1卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。"(22頁)

58.《太子慕魄經》

《目録》："–0792　太子慕魄經　1卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘出六度集經第四卷〔開〕。後題墓魄〔宋〕。"（66頁）

59.《應法經》

《目録》："–0526　應法經　1卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第四十五卷〔經〕。今勘同受法經。"（46頁）

60.《尊上經》

《目録》："–0519　尊上經　1卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第四十三卷〔經〕。今勘同釋中禪室尊經。"（46頁）

（三）舊題帛（白）法祖譯經

61.《佛般泥洹經》

《目録》："–0543　佛般泥洹經　2卷。西晉竺法護譯。太始五年（269）出〔祐〕。後作帛法祖譯。勘出長阿含第二至四卷初分遊行經〔開〕。"（48頁）

62.《菩薩逝經》

《目録》："–0182　菩薩逝經　1卷。失譯〔祐〕。後作白法祖譯〔開〕。勘同長者子制經〔經〕。今附西晉録。"（19頁）

（四）舊題聶道真譯經

63.《三曼陀跋陀羅菩薩經》

《目録》："0702　三曼陀颰陀羅菩薩經　1卷。失譯〔祐〕。後誤聶道真譯〔開〕。"（60頁）

64.《文殊師利般涅槃經》

《目録》："0163　文殊師利般涅槃經　1卷。失譯〔祐〕。後誤聶道真譯〔開〕。"（18頁）

（五）舊題西晉安法欽譯經

65.《阿育王傳》

《目録》："–0886　阿育王傳　7卷。梁僧伽婆羅譯。原五卷〔經〕。天監十一年（512）出〔房〕。後誤安法欽譯。勘同阿育王經〔開〕。"（73頁）

（六）舊題西晉失譯經

66. 《菩薩睒子經》

《目録》："-0790 菩薩睒經 1卷。失譯〔祐〕。附西晉録。勘同六度集經第二卷〔開〕。原題孝子睒經〔祐〕。"（66頁）

67. 《太子和休經》

《目録》："-0037 太子和休經 1卷。失譯〔祐〕。附西晉録。勘同阿闍世王子會〔開〕。"（8頁）

68. 《玉耶女經》

《目録》："-0581 玉耶女經 1卷。失譯〔祐〕。附西晉録〔開〕。今勘出增一阿含第四十九卷非常品。"（51頁）

四、舊題東晉譯經

69. 失譯附東晉録《般泥洹經》

《目録》："-0545 般泥洹經 2卷。失譯。附東晉録〔開〕。先作劉宋求那跋陀羅譯〔經〕。勘同佛般泥洹經〔開〕。原殘一卷，開録補全。"（48頁）

70. 舊題東晉祇多蜜譯《寶如來三昧經》

《目録》："寶如來三昧經 2卷。失譯〔經〕。後作祇多蜜譯〔開〕。勘同無極寶三昧經〔經〕。"（28頁）

71. 失譯附東晉録《餓鬼報應經》

《目録》："-0880 餓鬼報應經 1卷。失譯〔經〕。附東晉録〔開〕。勘同鬼問目連經〔經〕。"（72頁）

72. 舊題東晉帛尸梨蜜多羅譯《灌頂經》

《出三藏記集》卷四："《灌頂普廣經》一卷 本名《普廣菩薩經》，或名《灌頂隨願往生十方净土經》，凡十一經。從《七萬二千神王呪》至《召五方龍王呪》凡九經，是舊集《灌頂》，總名《大灌頂經》。從《梵天神策》及《普廣經》、《拔除過罪經》凡三卷，是後人所集，足《大灌頂》爲十二卷。其《拔除過罪經》一卷摘入《疑經録》中，故不兩載。"（177頁）

73. 失譯附東晉録《盧至長者因緣經》

《目録》："0849 盧志長者經 1卷。失譯〔經〕。附東晉録。題末經

前有因緣二字〔開〕。”（70 頁）

74. 失譯附東晋録《滿願子經》

《目録》：“-0437 滿願子經 1 卷。失譯〔祐〕。附東晋録。勘出雜阿含第十三卷〔開〕。”（39 頁）

75. 失譯附晋録《摩訶衍寶嚴經》

《目録》：“-0044 摩訶乘寶嚴經 1 卷。失譯〔祐〕。附晋録〔房〕。後題乘作衍〔泰〕。勘同普明會〔開〕。”（9 頁）

76. 舊題東晋竺曇無蘭譯《泥犁經》

《目録》：“-0480 鐵城泥犁經 1 卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。勘出中阿含第十二卷〔開〕。今勘與五天使經同本。”（42 頁）

77. 失譯附東晋録《菩薩本行經》

《目録》：“0811 菩薩本行經 3 卷。失譯〔經〕。附東晋録〔開〕。”（68 頁）

78. 失譯附東晋録《因緣僧護經》

《目録》：“0837 僧護因緣經 1 卷。失譯〔經〕。附東晋録〔開〕。或題因緣僧護經〔宋〕。”（70 頁）

五、其他舊題譯經

79. 舊題南朝梁僧伽婆羅譯《阿育王經》

《目録》：“0885 阿育王經 5 卷。西晋安法欽譯。光熙年出。題首有大字〔房〕。後誤僧伽婆羅譯〔開〕。”（73 頁）

80. 舊題南朝宋求那跋陀羅譯《賓頭盧突羅闍爲優陀延王説法經》

《目録》：“0954 賓頭盧突羅闍爲優陀延王説法 1 卷。失譯〔經〕。後作求那跋陀羅譯。題末並有經字〔開〕。”（80 頁）

81. 舊題北魏吉迦夜譯《稱揚諸佛功德經》

《目録》：“0373 稱揚諸佛功德經 3 卷。失譯〔祐〕。後誤吉迦夜譯〔開〕。麗刻跋作慧海譯。龜兹語本。今附晋録。”（34 頁）

82. 舊題後秦鳩摩羅什譯《放牛經》

《目録》：“-0447 牧牛經 1 卷。失譯〔祐〕。後誤鳩摩羅什譯。勘出雜阿含第四十六卷〔開〕。”（39—40 頁）

83. 舊題後秦鳩摩羅什譯《千佛因緣經》

《目録》:“0367　千佛因緣經　1卷。失譯〔祐〕。後誤鳩摩羅什譯〔周〕。”(33頁)

84. 舊題北涼曇無讖譯《腹中女聽經》

《目録》:“-0197　腹中女聽經　1卷。失譯〔祐〕。後誤曇無讖譯〔開〕。勘同無垢賢女經〔經〕。”(20頁)

85. 舊題南朝宋求那跋陀羅譯《輪轉五道罪福報應經》

《目録》:“0642　五道輪轉罪福報應經　1卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。”(55頁)

86. 舊題西秦聖堅譯《太子須大拏經》

《目録》:“-0788　太子須大拏經　1卷。乞伏秦法堅譯〔房〕。先失譯〔祐〕。勘同六度集經第一卷。”(66頁)按:法堅,或即聖堅。隋費長房《歷代三寶記》卷九在列舉了《大子須大拏經》(一卷)等14部經之後,指出:“晉孝武世沙門聖堅於河南國爲乞伏乾歸譯。或云堅公。或云法堅。未詳孰是。”(49/83c)

87. 失譯附南朝宋録《迦丁比丘説當來變經》

《目録》:“0782　迦丁比丘説當來變經　1卷。失譯〔祐〕。附劉宋録〔開〕。原題迦丁比丘經,今依經録改正。”66頁

88. 失譯附秦録《毘尼母經》

《目録》:“0730　毘尼母　8卷。失譯〔經〕。附秦録。題末加經字〔開〕。”(62頁)

89. 失譯附秦録《别譯雜阿含經》

《目録》:“-0426　别譯雜阿含經　20卷。失譯〔經〕。附三秦録〔開〕。勘出雜阿含經第四,第二十二,第三十二至三十六,第三十八至四十六,第四十八至五十各卷。”(38頁)

90. 失譯附北涼録《大愛道比丘尼經》

《目録》:“0761　大愛道比丘尼經　2卷。失譯。附涼録〔祐〕。”(64頁)

91. 失譯附秦録《大乘悲分陀利經》

《目録》:“0364　大悲分陀利經　8卷。失譯〔經〕。附三秦録。題首

作大乘〔開〕。”（33 頁）

92. 失譯附北涼録《大方廣十輪經》

《目録》：“0057　方廣十輪經　7 卷。失譯〔經〕。附北涼録。勘是大集十三分〔開〕。或題首加大字〔仁〕。”（10 頁）

93. 失譯附南朝梁録《牟梨曼陀羅咒經》

《開元釋教録》卷六：“牟梨曼陀羅咒經一卷（或無經字）”（55/538c）又云：“右一十四部二十五卷除《五陰論》，餘並入藏經，《房》等失譯録中闕而不載。尋其文句，非是遠代。故編梁末以爲梁代失源云。”（55/539b）

94. 失譯附秦録《佛入涅槃密跡金剛力士哀戀經》

《目録》：“0405　佛入涅槃金剛力士哀戀經　1 卷。失譯〔經〕。附三秦録。後題金剛上有密跡二字〔開〕。”（36 頁）

95. 失譯《佛名經》

《大正藏》收録兩種《佛名經》，No. 440 題署北魏菩提流支譯，十二卷；No. 441 未題署譯者及時代，三十卷。本書將後者歸爲失譯經。

96.《鴦掘魔母因緣經》

《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經録第一》：“《鴦掘魔母因緣經》一卷（抄）。”（134 頁）



附録三：語法資料

壹　被動句

一、東漢佛經的被動句（152 例）

（一）安世高譯經（33 例）

1. 譬阪頭泉水池……爲泉澆漬，無有一處不到水冷水。（《長阿含十報法經》卷上，1/234c）

2. 賢者，令離道，未斷欲斷者，有十一法爲多。（《普法義經》，1/923c）

3—16. 用世間癡人爲貪欲所泆，爲貪欲所縛。（《七處三觀經》，2/879c〔前 2 例〕；2/880a〔后 12 例〕）

17. "用世間癡人爲貪欲所泆所縛。（《七處三觀經》，2/880a）

18. 畏苦病結瘡，是謂爲欲，癡人爲是所縛已。（《七處三觀經》，2/880a）

19. 名爲八道衍，爲世間所重所尊。（《陰持入經》，15/178b）

20. 是故不當爲女色聲香味細滑所染惑也。（《法受塵經》，17/737a）

21. 是故不當爲士色聲香味細滑所染惑也。（《法受塵經》，17/737a）

22. 生人本從婦，婦夫不浄，汙露得身，爲五陰六止十二衰所欺，便有老病死憂苦。（《阿含口解十二因緣經》，25/54b）

23. 或時自身但裸爲塗膩。（《大道地經》，15/232b）

24. 譬如牛爲屠家所殺。（《大道地經》，15/233a）

25. 復譬如豬爲屠家所殺。（《大道地經》，15/233a）

26. 復如魚爲（宋、元、明、宮：無“爲”）捕，魚墮網者。（《大道地經》，15/233a）

27. 一鳥爲鷹鷂所得。（《大道地經》，15/233a）

28. 自更得便出，既爲胞門所纏裹，產户急笮，墮地中風。（《大道地經》，15/234c）

29. 復爲人温湯所洗，手麁，身遍痛如瘡。從時便忘宿行腹中所更。（《大道地經》，15/234c）

30. 譬如四街有一臠肉，爲鵄鳶烏鵲衆鳥所争，各自欲得耶？（《大道地經》，15/234c）

31. 都盧兒撥肌合裁如一酸棗爲裹著身。（《大道地經》，15/235a）

32. 是身爲譬如軒血，人所惡故。（《大道地經》，15/236a）

33. 是身譬如空把，爲癡人所欺。（《大道地經》，15/236a）

（二）安玄共嚴佛調譯經（7 例）

1. 因緣之所在，恒爲人所嫌疑。（《法鏡經》，12/17c）

2. 非人有哉，以爲所有顛倒故。（《法鏡經》，12/17c）

3. ……似若蒺蔾網哉，色聲香味細滑，以爲所害故。（12/17c）

4. 若已施，爲佛所稱。（《法鏡經》，12/18a）

5. 若在家，爲愚人所稱。（《法鏡經》，12/18a）

6. 如來應儀正真佛者，爲諸梵釋天人衆生所供養。（《法鏡經》，12/21b）

7. 又我當爲天下養者，我當以供養人，都不我從人求供養。（《法鏡經》，12/21b）

（三）支婁迦讖譯經（74 例）

1. 若鬼神若禽獸，欲來嬈人，欲來害人，終不能中。何以故？用佛得道處故，佛威神所護。（《道行般若經》卷二，8/431c）

2. 若有人入是處者，不恐不怖，無所畏懼。般若波羅蜜者如是。般若波羅蜜所止處，一切諸天人民阿須倫鬼神龍，皆爲作禮恭敬護視。用是故，般若波羅蜜威神所護。（《道行般若經》卷二，8/432a）

3. 其人終不中毒死，不於水中溺死，不爲兵刃所中死。（《道行般若經》

卷二，8/433c)

4. 若時有縣官起，若橫爲縣官所侵，當誦念般若波羅蜜。(《道行般若經》卷二，8/433c)

5. 若坐若經行時，縣官終不能危害。何以故?般若波羅蜜所擁護故。(《道行般若經》卷二，8/433c)

6. 佛言："其有行般若波羅蜜者,守（宋、元、明、宮：學）般若波羅蜜者，亦不爲魔及魔官屬所得便。"(《道行般若經》卷二，8/434a)

7. 復次拘翼："善男子善女人書般若波羅蜜，於四部弟子中説時，其心都盧無所難。若有形者，欲若試者，終不畏。何以故?般若波羅蜜所擁護故。"(《道行般若經》卷二，8/434c)

8. 佛云："我了不見人當般若波羅蜜者，人亦不見般若波羅蜜。般若波羅蜜所厭服，善男子善女子，無有敢輕者。"（《道行般若經》卷二，8/434c)

9. 若持者所著，所著處者，鬼神不得其便，不爲鬼神所中害。(《道行般若經》卷二，8/435c)

10. 中有爲蛇所齧者，若男子若女子持摩尼寶珠示之，見摩尼珠毒即去。(《道行般若經》卷二，8/436a)

11. 須菩提問佛："若有斷深般若波羅蜜者，天中天，爲有幾事?"佛語須菩提："以爲魔所中。"(《道行般若經》卷三，8/441c)

12. 舍利弗白佛言："菩薩摩訶薩，若有念誦者，若持學書者，以爲諸佛威神之所擁護。"佛語舍利弗："皆是諸佛威神恩。"（《道行般若經》卷四，8/446a)

13. 是菩薩摩訶薩學般若波羅蜜者，當知之爲護佛所護。(《道行般若經》卷四，8/446a)

14. 佛語舍利弗："怛薩阿竭，以佛眼視學持誦般若波羅蜜者，最後若書持經卷者，當知是輩悉爲怛薩阿竭眼所見已。"（《道行般若經》卷四，8/446a)

15. 以是菩薩至德之人持淨完具，欲爲一切人作本,多所度脱。(《道行般若經》卷四，8/446b)

16. 天中天，多有起因緣者。及新學發意者所知甚少，其心不入大法。

亦不諷誦般若波羅蜜。是人以爲魔所得。（《道行般若經》卷五，8/448c）

17. 佛語須菩提："如若所言，新發意者所知甚少。其心不入大法，亦不諷誦般若波羅蜜，是爲魔所得已。"（《道行般若經》卷五，8/448c）

18. 弊魔不能制令得斷，是者以爲怛薩阿竭阿羅呵三耶三佛之所制持。（《道行般若經》卷五，8/448c）

19. 佛語須菩提："怛薩阿竭，般若波羅蜜示現持世間。如是須菩提、怛薩阿竭恭敬承事是法，自致得成。皆從般若波羅蜜，是故怛薩阿竭之所恭敬。"（《道行般若經》卷五，8/450b）

20. 怛薩阿竭爲從是衍得阿耨多羅三耶三菩，成阿惟三佛。皆從是衍，爲無所著。以是故現於報恩。（《道行般若經》卷五，8/450b）

21. 未常有離時，爲般若波羅蜜所護。（《道行般若經》卷六，8/456b）

22. 設我於中死，心念言："我身會當棄捐，正令我爲賊所殺，我不當有瞋恚。"（《道行般若經》卷六，8/457c）

23. 六十四變皆知習之，爲衆人所敬。（《道行般若經》卷七，8/458c）

24. 菩薩行般若波羅蜜，爲漚惒拘舍羅所護。（《道行般若經》卷七，8/458c）

25. 若男子女子爲鬼神所下。（《道行般若經》卷七，8/459c）

26. 若爲所持。（《道行般若經》卷七，8/459c）

27. 審如我所語，審如我所，審如我所言。是鬼神當用我故去。便告言："是男子女人，何等鬼神所取持乎？"鬼神即爲去。（《道行般若經》卷七，8/460a）

28. 用是故，知爲魔所固。（《道行般若經》卷七，8/460b）

29. 當知爲魔所壞。（《道行般若經》卷七，8/460c）

30. 是比丘爲魔所迷。（《道行般若經》卷七，8/460c）

31. 如是須菩提，用是字故，爲魔入深罪。（《道行般若經》卷七，8/461a）

32. 何等菩薩爲魔所亂？（《道行般若經》卷八，8/464a）

33. 菩薩爲弊魔所得便。（《道行般若經》卷八，8/464a）

34. 用是故，阿難。是菩薩（聖：菩薩爲）弊魔所得便者。（《道行般若經》卷八，8/464a）

35. 爲魔所亂，聞是不助歡欣。(《道行般若經》卷八，8/466a)

36. 須菩提復問佛："何等爲行菩薩道，爲佛所讚歎?"(《道行般若經》卷八，8/467c)

37. 若有菩薩應般若波羅蜜行者，爲諸佛所讚歎。(《道行般若經》卷八，8/467c)

38. 釋提桓因語須菩提言："如須菩提所説。一切爲説空事，爲悉無所著。"(《道行般若經》卷八，8/468a)

39. 是菩薩爲諸佛所念，菩薩終不還餘道，會當得佛，終不歸三惡道。(《道行般若經》卷九，8/470a)

40. 中有爲婬怒癡所覆者。(《道行般若經》卷十，8/477a)

41.42. 爲度諸天、龍王皆爲之伏。(《阿閦佛國經》卷上，11/751c)

43. 是諸菩薩以儀哀念安隱諸天及世間人，爲作安諦，多所安隱。(《阿閦佛國經》卷上，11/751c)

44. 佛語舍利弗："如阿閦菩薩摩訶薩所被僧那僧涅，寶英菩薩摩訶薩，亦從阿閦菩薩行。"(《阿閦佛國經》卷上，11/754b)

45. 無央數菩薩，不能及知阿閦菩薩所被僧那僧涅，甚堅積累德行乃如是。(《阿閦佛國經》卷上，11/754b)

46. 其人不復爲魔天之所嬈也。(《阿閦佛國經》卷下，11/759b)

47. 其人如是等，見護，便生阿閦佛刹。(《阿閦佛國經》卷下，11/763a)

48. 若是德號法經在郡國縣邑，有善男子善女人，受持諷誦。其菩薩摩訶薩，有是經，爲護郡國縣邑，其有受是德號法經，當持諷誦。(《阿閦佛國經》卷下，11/763c)

49. 佛言："如是迦葉，菩薩數千巨億萬劫，在愛欲中，爲欲所覆。"(《遺日摩尼寶經》，12/191b)

50. 譬如麻油，破一髮作百分，持一分搵油麻中，爲出幾所渧。(《遺日摩尼寶經》，12/191b)

51. 譬如人爲水所没溺，反渴欲死。(《遺日摩尼寶經》，12/193a)

52. 菩薩見佛不當著，色痛癢思想生死識不當著。何以故? 著者爲燒身。(《般舟三昧經》卷中，13/908c)

53. 爲智者所稱譽。（《般舟三昧經》卷中，13/909b）

54. 爲羅漢所稱譽。（《般舟三昧經》卷中，13/909b）

55. 當爲人所稱譽。（《般舟三昧經》卷中，13/910a）

56. 終不爲火所燒。（《般舟三昧經》卷中，13/912c）

57. 終不爲水所没。（《般舟三昧經》卷中，13/912c）

58. 終不爲帝王得其便。（《般舟三昧經》卷中，13/912c）

59. 譬如颰陀和劫盡壞燒時，持是三昧菩薩者，正使墮是火中，火即爲滅，譬如大甖水滅小火。（《般舟三昧經》卷中，13/912c）

60. 是菩薩爲諸天所護。（《般舟三昧經》卷中，13/912c）

61. 爲諸龍所護。（《般舟三昧經》卷中，13/912c）

62. 是菩薩爲諸天所敬愛。（《般舟三昧經》卷中，13/913a）

63. 佛一念頃能使數千億萬魔不知佛處。現人爲魔所嬈，隨世間習俗而人，示現如是。（《内藏百寶經》，17/752b）

64. 我到曠野，見衆多死人（按：當爲“人”之誤），中有爲畜狩所食噉者。（《文殊師利問菩薩署經》，14/439b）

65. 其諸愚癡冥盡索爲開闢。（《阿闍世王經》卷上，15/391a）

66. 爾時有尊者子，名離垢王，爲乳母所抱持，在城門外而住。（《阿闍世王經》卷上，15/394a）

67. 屬所問者，何緣而置怛薩阿竭，而我之所得？悉蒙文殊師利恩，以爲是恩故。（《阿闍世王經》卷上，15/394b）

68. 若爲水所溺者，依佛而得脱。（《阿闍世王經》卷上，15/395c）

69. 令一切皆蒙其恩，所作戒令一切悉在中，其慧無所不遍入，爲一切之所重，而不以爲勤苦。（《阿闍世王經》卷下，15/397b）

70. 佛言：“是人以供養五百佛，盡索從一佛聞心法本浄。何以故？今復聞是法而般泥洹，其有知深法入其微妙，歡喜踴躍其心無懼。若爲惡師所誤，若其心不足者，而所犯罪會當解脱。”（《阿闍世王經》卷下，15/404a）

71. 雖爲人所撾捶駡詈百劫，亦不起意，是爲忍辱。（《阿闍世王經》卷下，15/405b）

72. 若爲賊所拘擊，當念是經。（《阿闍世王經》卷下，15/405c）

73. 若有男子女人，從若聞是法便無狐疑，諸狐疑索盡，則不復爲罪所

覆。(《阿闍世王經》卷下，15/406a)

74. 亦不爲生死之所覆。(《阿闍世王經》卷下，15/406a)

（四）支曜譯經（4 例）

1. 骨肉不浄，皆當棄捐，還歸其本，不得常住。身不我有，財物非我許。心無有形，了無常名，爲緣緣行縛，所以有身行。身無有常，亦當空朽。以計如此，則立四信。(《成具光明定意經》，15/452c—453a）按：緣緣，佛教名詞。

2. 今聞大法，心垢爲消。(《成具光明定意經》，15/454b)

3. 若有凡人，爲宿罪所牽。(《成具光明定意經》，15/457a)

4. 不爲惡所中傷。(《成具光明定意經》，15/458a)

（五）竺大力共康孟詳譯經（3 例）

1. 王見惶怖，疑解心伏。即出詣佛，叩頭自悔："稟性空頑，惡意向佛，愚人所誤。"(《修行本起經》卷上，3/461c)

2. 調達到場，撲衆力士，莫能當者。諸名勇力，皆爲摧辱。(《修行本起經》卷上，3/465c)

3. 世間癡人，皆爲財所危。(《修行本起經》卷下，3/469a)

（六）曇果共康孟詳譯經（7 例）

1. 五百弟子，信龍爲害。莫不涕淚："可惜尊人，爲龍所害。"(《中本起經》卷上，4/150b)

2. 二弟驚愕，恐兄及諸弟子爲人所害。即從門徒，順河而上。(《中本起經》卷上，4/151c)

3. 有豪情壯志長者，名迦蘭陀。心中念言："可惜我園，施與尼揵。佛當先至，奉佛及僧。悔恨前施，永爲棄捐。"(《中本起經》卷上，4/153b)

4. 神答梵志："吾因舍衛給孤獨氏，持八關齋。爲婦所敗，不卒其業。來生斯澤，作此樹神。"(《中本起經》卷下，4/157a)

5. 照堂心忌，猶欲害之。密白王曰："恒遣青衣，往來佛所。情蕩外交，志溢邪趣。妾實修良，忠直見忽。"(《中本起經》卷下，4/157c)

6. 財有八危，損而無益。何謂爲八？一者爲官所没；二者盜賊劫奪；三者火起不覺……(《中本起經》卷下，4/162b)

7. 四者水所没溺。(《中本起經》卷下，4/162b)

（七）《伅真陀羅所問如來三昧經》（24 例）

1. 其身者爲諸天一切人之所供事。（卷上，15/349b）

2. 爲諸佛所擁護，降伏衆魔，以離恐懼。菩薩以是八事，佛般泥洹已後，便逮得功德法。（卷上，15/351b）

3. 仁者年尊而知厭足，自守如戒，爲諸天及人之所敬愛。（卷上，15/351c）

4. 今乃知上人之所作，其功德不可當，諸聲聞之所有，今悉爲是音而覆蔽。（卷上，15/351c—352a）

5. 諸聲聞之所有威神之力，皆悉爲琴聲而所覆蔽。（卷上，15/352a）

6. 其知等於三世，其慧便入無央數，凡人爲色名之所繫，是者凡之所作。（卷上，15/352a）

7. 其明過於日月星辰，及釋梵之明而不敢當……諸所有明，皆悉爲蔽。（卷中，15/355c）

8. 諸所有惡，莫不爲伏。（卷中，15/356a）

9. 六者菩薩不輕易無教之人，是爲忍辱；七者菩薩雖自豪尊，爲人所易，是爲忍辱。（卷中，15/357a）

10. 八者菩薩爲人所剥割，不瞋不怨，是爲忍辱。（卷中，15/357a）

11. 十者菩薩爲人所敗，令就小道，心不迴轉，是爲忍辱。（卷中，15/357a）

12. 常隨其教，是則爲謹敕，常有謙損，爲人之所敬。（卷中，15/360a）

13. 今自歸爲尊所敬。（卷下，15/361a）

14. 菩薩甚尊，已住法者，皆爲佛所護。（卷下，15/363c）

15. 菩薩已住法者，皆爲佛所護。（卷下，15/363c）

16. 善哉！仁者，爲佛所譽。（卷下，15/364b）

17. 菩薩堅住，爲佛所護，是爲法器。（卷下，15/364b）

18. 菩薩作是行爲諸天一切之所敬。（卷下，15/365b）

19. 菩薩所作如是行，爲諸天所歎。（卷下，15/365c）

20. 度生死，爲人所愛。（卷下，15/366c）

21. 爲諸天所歎。（卷下，15/366c）

22. 爲龍閱叉揵陀羅所護。（卷下，15/366c）

23. 終不爲邪之所得。（卷下，15/366c）

24. 爲諸佛之所讚。（卷下，15/366c）

二、《興起行經》（25 例）

1. 我聞佛爲木槍刺腳，是以涕耳。（卷上，4/168c—169a）

2. 諸衆各説是時，地即爲劈裂，焰火踴出。（卷下，4/171a）

3. 此有真淨行，爲衆所擾惱。（卷上，4/165c）

4. 作何因緣，爲此小木所害乃爾。（卷上，4/168c）

5. 耆婆聞佛爲木槍所刺，涕泣至阿闍世王所。（卷上，4/168c）

6. 王問佛言："我從如來所聞：佛身金剛，不可毀壞。不審今者何爲此木槍刺耶?"（卷上，4/169a）

7. 城内四姓宗族、清信士女，聞佛爲木槍所刺，王與弟耆婆，及此人衆，百千圍繞。（卷上，4/169a）

8. 一切諸法，皆爲緣對所壞。（卷上，4/169a）

9. 於地獄中，無數千過，爲鋑鉾所刺。（卷上，4/170a）

10. 無數千歲，墮畜生中，爲人所射。（卷上，4/170a）

11. 以是餘殃故，今爲木槍所刺。（卷上，4/170a）

12. 以是罪故，無數千歲，在地獄中燒煮，爲鐵山所搥。（卷下，4/170b）

13. 設發念時，無聞見者，此是内事衆行，爲意釘所繫。（卷下，4/171b）

14. 以是因緣故，久受地獄苦。於其地獄中，爲鐵山所搥。（卷下，4/170c）

15. 見已心念：此道士無故見枉當死，此不應有愛欲。（卷上，4/165a）

16. 鑊湯見煮，無數千歲。（卷上，4/166b）

17. 我等不犯人，横被見食。（卷上，4/166c）按："横被見食"，宋、元、明三本作"横見苦食"。

18. 醫子念曰：見欺如此至三，如誑小兒。（卷上，4/167b）

19. 以何因緣，坐奢彌跋提被謗。（卷上，4/164c）

20. 見此辟支佛，困辱被繫縛。（卷上，4/165c）

21. 乃爾時殘殃，今故被誹謗。（卷上，4/165c）

22. 由是殘因緣，是衆五百人，無故被誹謗。（卷上，4/166b）

23. 我等不犯人，横被見食。（卷上，4/166c）

24. 佛被刺已，苦痛、辛痛、疼痛、斷氣痛。（卷上，4/168c）

25. 爲畜常被射，餓鬼上錐樹。（卷上，4/170a）

三、《大方便佛報恩經》（38 例）

1. 然衆生昏濁狷狂有三，渴愛所覆，没於苦海……（卷一，3/127c）

2. 正欲前進，饑渴所逼，命在呼噏。（卷一，3/129a）

3. 其身清浄有妙香氣，衆所恭敬……（卷二，3/131a）

4. 人所愛念……（卷二，3/131a）

5. 威恩所逼，恃怙形勢壓伏，戢遏不令，面自炳説，自顯清白者。（卷二，3/131b）

6. 王是智人，而於今日如似顛狂，鬼魅所著耶？（卷二，3/133c）

7. 後爲其女而送食分，日日如是。其母一日而便稽遲，過時不與。其女悒遲，饑渴所逼，而便恚心言……（卷三，3/140c—141a）

8. 辯才説法有妙音聲，多人所識……（卷三，3/141c—142a）

9. 明日伴主，欲早飲食，求之不得。饑渴所逼，瞋恚内發。（卷三，3/142a）

10. 王言："汝鬼魅所著，顛狂心亂？云何共是盲人共居？"（卷四，3/145c）

11. 王言："癡人顛狂，鬼魅所著，而作是言！"（卷四，3/146a—b）

12. 五道生死海，譬如墮污泥，愛欲所纏故……（卷五，3/148c）

13. 爾時長者即答我言："汝父母家昨夜失火，所燒，父母亦喪。"（卷五，3/153a）

14. 覆心重故，愛水所没。（卷五，3/153b）

15. 貴者或爲封主，或有美德，人所宗敬，故言貴也。（卷六，3/156a）

16. 有一比丘身患惡瘡，形體周匝膿血常流。衆所慈賤，無人親近。（卷七，3/162a）

17. 修忍之人一切愛敬，不忍之人衆所憎惡。（卷七，3/163a）

18. 爲人所恭敬愛念故，其心歡喜。（卷二，3/131a）

19. 如我不喜爲人所綣，強力迫憎……（卷二，3/131b）

20. 如我爲王賊、水火、縣官所逼。（卷二，3/131b）

21. 今日苦毒，爲井所誤。（卷二，3/132b）

22. 爾時其父心生恚恨，而作是言："畜生所生，故不妄也。我小長養，今得成人，爲王所念，而反孤棄。"（卷三，3/139b—139c）

23. 今我此身，若爲此毒龍所害者，汝等一切衆生皆當失大利益。（卷四，3/144c）

24. 其岸上者爲虎所食。（卷五，3/153a）

25. 爾時賊主便將我去，作賊主婦，法常使守門。若有緩急，爲人所逐，須速開門。（卷五，3/153a）

26. 其夫於後續復劫盜，爲王所得。（卷五，3/153b）

27. 昔有一鴿，爲鷹所逐。（卷六，3/156b）

28. 爲四倒之所顛倒……（卷一，3/127c）

29. 於有漏法中妄想所見，無我見我，無常見常，無樂見樂，不净見净，生老病死之所遷滅……（卷一，3/127c—128a）

30. 念念無常，五蓋十纏之所覆蔽。（卷一，3/127c—128a）

31. 刹利婆羅門之所供養。（卷三，3/141c—142a）

32. 復發是言："不足爲難。若毀害者，諸佛賢聖之所呵責。"（卷七，3/163a）

33. 如我爲人之所供養、尊重、讚歎，令我歡喜者。（卷二，3/131b）

34. 父母得太子書，歡喜踴躍，稱善無量。具知太子爲弟惡友之所危害，奪取寶珠，苦惱無量。（卷四，3/146b—c）

35. 爲諸毒蛇之所唼食。（卷三，3/132a）

36. 向者乞食，道逢六師徒黨薩遮尼乾見毀罵辱。（卷一，3/124c）

37. 無智爲世迷。（卷五，3/148c）

38. 爾時善友太子，被刺兩目。乾竹刺著，無人爲拔。（卷四，3/145b）

四、《分別功德論》（12 例）

1. 意欲捨去，反爲對所牽。（卷二，25/34a）

2.3. 唯有如來聖衆四雙八輩之士，不復爲四駛所漂、九止所索耳。（卷三，25/38a）

4. 云何擧天？謂轉輪聖王。爲衆人所擧，所以名爲天者。（卷三，25/38b）

5. 道士制刑以法自防，節身守禁，不爲色欲所屈也。（卷三，25/39c）

6. 我年八歲時失父母，迸在山中，爲鹿所乳。（卷三，25/39c—40a）

7.8. 所謂忍度者，見罵見毁，默受不報。（卷一，25/33a）

9. 我若不良，自可保試，見枉如是。（卷五，25/50b）

11. 目連被打，身子下腸。（卷二，25/37b）

12. 羅云自被約勅以後，未曾復犯如毫釐。故稱第一持戒也。（卷五，25/51b）

貳　疑問句

一、《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》（78 例）

1. 文殊菩薩往到佛所在門外住。所以者何？佛坐三昧未久。（12/237a）

2. 文殊問佛："屬坐三昧名曰何等？"佛言："寶積。"（12/237a）

3. 文殊復問："何故名寶積？"（12/237a）

4. 佛問文殊："知本際不？"則言："知。"（12/237b）

5. "何所是？"報言："我所處是爲本際。"（12/237b）

6. 佛問文殊："何謂是慧？""審是慧者，是故慧。"（12/237b）

7.8. 復問："何所道？念名曰道？"報言："所念道無念，是故道。"（12/237b）

9. 佛語文殊："以有念言無念，當以何法教新學若男子女人？"（12/237b）

10. 文殊問佛："持何法教學？"（12/237b）

11. 佛語文殊："無所壞法故致佛，無所得法能成佛。佛者則法身，諸種力無所畏，悉法身之所入。所以者何？莫能分一身者，而爲法身。"（12/237b）

12. “法身無有數，何以故？不言是凡人是不凡人，法身等無差特，無所散。身是爲法身。”（12/237b）

13. “若俗事道事，悉合爲一法身。所以者何？不可指示。是爲俗事。道事亦不可説。”（12/237b）

14. 佛語文殊：“今若所説乃爾，若有人問汝者，佛現説有五道。當何以解之？”（12/237c）

15. 文殊言：“譬若如人臥中，見人泥犁，若作禽獸薜荔，上在天上，若在人中。覺則無所見，其法身無所著。所以者何？但有數故。”（12/237c）

16. “若羅漢辟支佛，上至佛俱等一法身，所以者何？不可分别故。”（12/237c）

17. “譬如若干種寶可别知，法身而不别。所以者何？不可别故，無生無死故。”（12/237c）

18. “法身無所生無所滅，所以者何？常住故。”（12/237c）

19. “亦無有垢，亦無有浄。所以者何？無有過者。”（12/237c）

20. 復問文殊：“知法身不?”文殊言：“若得者可知。”（12/237c）

21. 佛問文殊：“乃知世間所在處不?”則言：“知。”（12/237c）

22. 佛言：“何所是?”（12/237c）

23. 佛復問：“世所在何所?”（12/237c）

24. 佛問文殊：“汝謂我滅不?”文殊言：“不。”（12/237c）

25. “何以故？法身無有生，若有生乃有滅，法身者不生故。知佛而不滅。”（12/237c）

26. 佛問文殊：“若聞已過去恒邊沙佛悉般泥洹，汝信不?”則言：“信。”（12/237c）

27. 佛言：“云何信?”文殊言：“其佛者悉佛所化，化般泥洹故，而信之。”（12/237c）

28. 佛問文殊：“汝見人臨死時，知所趣向?”（12/237c）

29. 則答言：“而人不可知，何況所趣向?”（12/237c）

30. 文殊言：“誰欲聽?”（12/237c）

31. 文殊白佛：“當因何法有所説?”佛言：“説法身。”（12/237c）

32. 則言：“不見法身。當何以説之?”（12/237c）

33. 佛問：“何謂金剛?”答言：“無能截斷者，以故名曰金剛。”（12/238a）

34. 佛言：“何所爲金剛者?”文殊言：“勝諸法故，佛者法法之審故，是爲金剛佛。”（12/238a）

35. “以何因爲金剛?”則答言：“所有無所有，一一求之無所有，故曰空。空者是佛，以是爲金剛。一切諸法皆佛，依無所依，是故金剛。”（12/238a）

36. “何緣是爲金剛?”則言：“無所依者無所近，是故爲金剛。”（12/238a）

37. 佛語文殊：“今我欲作感應，令阿難來。所以者何? 爲一切受法故。”（12/238a）

38. 文殊問佛：“屬所説法，無所見無所得。阿難來者，當取何法?”（12/238a）

39. 文殊問佛：“本際法身有中有外有內，當從何所得?”（12/238a）

40. 復言：“舍利弗者亦在法身中，不而所從來，當所入?”（12/238a）

41. 佛問：“若以何故? 不苦不煩。”（12/238a）

42. 文殊言：“佛爲聲聞説法，我亦如是故，不苦不煩。所以者何? 諸佛所離法身故。”（12/238a）

43. 文殊言：“譬如恒邊沙劫不見佛，亦不得人，亦不苦不煩。所（宋、元、明、宫本：何）以故? 佛所説法亦無增無減。”（12/238a）

44. “所以者何? 諸法無有主，以是故無苦無煩。”（12/238a）

45. 諸所有名，佛因是而教人。所以者何? 佛以是教故。（12/238a—b）

46. 佛遥問舍利弗：“汝悉聞文殊所語不?”舍利弗言：“惟。”（12/238b）

47. 文殊白佛：“可令舍利弗來入?”佛遥謂舍利弗：“前。”（12/238b）

48. 文殊謂舍利弗：“於是法中何所而尊?”（12/238b）

49. 文殊言：“審如若所説，是法實尊甚深甚深。何以故? 是法無有二心故。”（12/238b）

50. “所以者何? 非若所知，不在其中。”（12/238b）

51. “何以故？不可得故。”（12/238b）

52. 舍利弗問文殊：“所以羅漢不在其中？”（12/238b）

53. “當在何所中？”（12/238b）

54. 文殊問：“法身能有所受法不？”（12/238b）

55. “何故而無厭極？”（12/238b）

56. 舍利弗言：“法身無所受。”“其本際有所受不？”（12/238b）

57. 文殊言：“寧自信，常於是不動轉？”（12/238b）

59. 復問：“信羅漢盡，無有餘，無所復知不？”舍利弗言：“信。”（12/238b）

60. “從何所信？”（12/238b）

61. “羅漢盡，故如是。何以故？”舍利弗言：“悉捨諸法無所得故。”（12/238b—c）

62. 文殊問：“汝信以恒邊沙佛般泥洹，以不般泥洹？”舍利弗言：“信。”（12/238c）

63. “從何所信？”（12/238c）

64. 文殊問：“信諸佛爲一佛不？”舍利弗言：“信。”（12/238c）

65. “從何所信之？”答曰：“一法身無有二故。”（12/238c）

66. 文殊問：“信諸所有刹土爲一刹土不？”舍利弗言：“信。”（12/238c）

67. “從何所信？”答言：“所有盡故。”（12/238c）

68. 文殊復問：“能信一切法，無所識無所脱，無所念無有證？”舍利弗言：“信。”（12/238c）

69. “從何所信？”“無自然而知自然者，故無所識無所脱，無所念無有證。亦不生不滅，亦不見亦不有見，本際無處。所以故信。”（12/238c）

70. 文殊復問：“信法身住，無所生無所滅無所止？”舍利弗言：“信。”（12/238c）

71. “從何所信之？”“亦不是法，有所生、有所滅、有所止，以故信。”（12/238c）

72. 文殊問：“能信不可計法身所從出，能知處不？”舍利弗言：“信。”（12/238c）

73. "從何所信?" 答言： "法身者亦無婬怒癡故，信之而無處。" (12/238c)

74. 復問舍利弗： "乃信諸法依佛依無所依等不?" 答言： "信之。" (12/238c)

75. "從何所信?" 答言： "無所止，無所止者，謂不可見之所依。" (12/238c)

76. "是法名曰何等?" (12/238c)

77. "當云何行?" (12/238c)

78. "其聞者復教詔餘人，展轉相開導。所以者何? 文少而解多。" (12/238c)

二、《㮈女祇域因緣經》(65 例)

(一) 特指問句 (30 例)

1. 㮈女白曰："大王幸枉威尊，接逮於我。今復相捨而去，若其有子，則是王種。當何所付?" (14/897b)

2. 時王子遥見道中有白物，即住車問傍人言："此白物是何等?" 答言："此是小兒。" (14/897b)

3. 我父今者爲在何許? (14/897c)

4. 若如母言，何以證之? (14/897c)

5. 若王問我，我何以對? (14/897c)

6. 爾時祇域即自念言： "王勅諸醫，都無可學者。誰當教我學醫道?" (14/898a)

7. 自念言："我今習學醫術，何當有已?" (14/898a)

8. 即往師所白言："我今習學醫術，何當有已?" (14/898a)

9. 即往問兒："賣樵幾錢?" (14/898a)

10. 祇域更心思惟："不知束中何所爲是藥王?" 便解兩束，一一取之。(14/898a)

11. 爾時祇域自念。我今先當治誰? (14/898b)

12. 長者婦問言："醫形貌何似?" (14/898b)

13. 問言："何所患苦?" (14/898b)

14. 復問："病從何起?"(14/898b)

15. 復問："病來久近?"答言："病如許時。"(14/898b)

16. 問言："何故愁惱?"(14/898b)

17. 祇域聞聲即問言："此是何等伎樂鼓聲?"傍人答言："是汝所爲來長者子已死，是彼伎樂音聲。"(14/898c)

18. 祇域聞之往至其家，問女父曰："此女常有何病?"(14/899a)

19. 誰護我者? 使得如是。(14/899a)

20. 今者治之，當用何藥?(14/900a)

21. 王問："五願盡何等事?"(14/900a)

22. 汝何故欲得自出入宮門令無禁呵?(14/900a)

23. 汝何故日日獨入，見我母及我婦?(14/900b)

24. 汝何故使我飲藥，一仰令盡，不得中息?(14/900b)

25. 汝何故欲得我象乘之?(14/900b)

26. 烏受勑便行，及之於山中曰："汝何故以醍醐中王，而云是藥?"(14/900c)

27. 祇域自念："我雖作方便求此白象，復不得脱，今當復作方便。何可隨去?"(14/900c)

28. 王見祇域甚大歡喜，引與同坐，把持其臂曰："賴蒙仁者之恩，今得更生。當何以報?"(14/901a)

29. 王曰："我爲國王，至心請佛，必望依許。㮈女但是婬女，日日將徒五百婬弟子，行作不軌。何爲捨我而應其請?"(14/901c)

30. 爾時阿難從座而起，稽首禮足長跪合掌，白佛言："世尊，此法之要當名何經?"(14/902a)

(二) 是非問句 (9例)

1. 祇域心念："《本草經》說：有藥王樹，從外照內，見人腹臟。此兒樵中得無有藥王耶?"(14/898a)

2. 病者見已，問祇域言："汝愁惱耶?"答言："實爾。"(14/898b)

3. 祇域因白太后："省王病，見身中血氣悉是蛇蟒之毒，似非人類。王爲定是誰子? 太后以實語我，我能治之。"(14/899c)

4. 爲欲殺我，便著我衣，詐作我身耶?(14/900a)

PDG

5. 欲因此將兵來攻殺我耶？（14/900a）

6. 欲作婬亂耶？（14/900b）

7. 爲欲內毒，恐我覺耶？（14/900b）

8. 汝欲乘之，爲欲盜以歸家，與汝父攻我國耶？（14/900b）

9. 乃謂烏言："我朝來未食，還必當死。寧可假我須臾，得於山間啖果飲水，飽而就死乎？"（14/900c）

（三）選擇問句（2 例）

1. 出謂諸王曰："此女非我所生，自出於㮈樹之上。亦不知是天龍鬼神女耶？鬼魅之物？"（14/897b）

2. 問言："死？活？"答言："故活。"（14/897b）

（四）反復問句（5 例）

1. 梵志見㮈香美非凡，乃問王曰："此㮈樹下，寧有小栽可得乞不？"（14/897a）

2. 時瓶沙王喚祇域問言："拘睒彌長者子病，汝能治不？"答言："能。"（14/898c）

3. 爾時瓶沙王乃將祇域俱往佛所，頭面禮足。而白佛言："世尊，彼王惡性恐殺醫師。爲可往不？"（14/899c）

4. 爾時祇域復詣佛所，接足頂禮白佛言："世尊，彼王遣使來喚，爲可往不？"（14/901a）

5. 王聞大喜曰："今欲遣烏臣以白象迎佛，可得致不？"（14/901b）

（五）反問句（19 例）

1. 諸小兒共罵之曰："無父之子，婬女所生。何敢輕我？"（14/897b）

2. 祇域曰："瓶沙王乃在羅閱祇國，去此五百里。何緣生我？"（14/897c）

3. 祇域曰："我生而有醫證在手，故白大王，捐棄榮號求學醫術。豈復懈怠煩師督促？直以諸師之道無足學者故耳。"（14/897c）

4. 彼自念言："老宿諸醫治亦不差，況復年少？"（14/898b）

5. 時祇域見已，心懷愁惱："如是少酥不淨，猶尚慳惜，況能報我？"（14/898b）

6. 答言："我自念言：此少酥不淨，猶尚慳惜，況能報我？以是故愁

耳。”（14/898b）

7. 長者婦答言：“爲家不易，棄之何益？可用燃燈，是故收取。”（14/898b—c）

8. 汝但治病，何憂如是？（14/898c）

9. 祇域適去，女母便更啼哭曰：“我子爲再死也！豈有披破頭腦當復活者？”（14/899a）

10. 父何忍使人取子那爾？（14/899a）

11. 此乃天之醫王，豈當妄耶？（14/899a）

12. 我爲醫師，周行治病，居無常處。何用婢爲？（14/899b）

13. 我爲醫師，周行治病，病者之家，爭爲我使。當用奴爲？（14/899b）

14. 佛告祇域：“……此王病篤，遠來迎汝，如何不往？”（14/899c）

15. 王聞，大怒曰：“兒子何敢求是五願？”（14/900a）

16. 汝何敢求我新衣？（14/900a）

17. 佛告祇域：“汝本宿命已有弘誓，當成功德何得中止？今應更往。”（14/901a）

18. 祇域曰：“我本爲太子，雖實小國，亦有民人，珍寶具足。不樂治國，故求爲醫，當行治病。當用土地婇女寶物爲？皆所不用。”（14/901a）

19. 二女曰：“我生不由胞胎，乃出草華之中，是與凡人不同。何宜當隨世人乃復嫁耶？”（14/901b—c）

三、一卷本《般舟三昧經》（49 例）

（一）“云何”① （34 例）

1. 云何行，博達衆智所聞悉解而不疑？（13/898a）

2. 云何行，自識宿命所從來生？（13/898a）

---

① 以下兩例不計人“云何”類特指問句：“於中照自見之，云何，寧有影從外人鏡麻油水水精中不也？”（13/899b）“有人取一佛刹悉碎如塵，取一塵皆復盡破，如一佛刹塵。云何，是塵數寧多不也？”（13/900b）遇笑容《漢語語法史中的語言接觸與語法變化》認爲，這些“云何”“在疑問句中、不表示疑問、不承擔疑問功能”，“只出現在疑問句中，而又與疑問的表達和構成無關，是此類‘云何’的基本特徵。”《漢語史學報》第四輯，上海教育出版社，2004。

3. 云何行，得長壽？（13/898a）

4. 云何行，常在大姓家生，父母兄弟宗親知識無不愛敬？（13/898a）

5. 云何行，得端正顔好美豔？（13/898a）

6. 云何得高才與衆絶異，智慧通達無所不包？（13/898a）

7. 云何行，功立相滿，自致成佛，威神無量，成佛境界，莊嚴國土？（13/898a）

8. 云何行，降魔怨？（13/898a）

9. 云何行，而得自在所願不違？（13/898a）

10. 云何行，得入總持門？（13/898a）

11. 云何行，得神足遍至諸佛土？（13/898a）

12. 云何行，得勇猛如師子無所畏，一切魔不能動？（13/898a）

13. 云何行，得佛聖性，諸經法悉受持，皆了知而不忘？（13/898a）

14. 云何行，得自足離諛諂，不著三處？（13/898a）

15. 云何行，得無罣礙持薩云若教，不失佛意？（13/898a）

16. 云何行，得人信？（13/898a）

17. 云何行，得八種聲入萬億音？（13/898a）

18. 云何行，得具足相好？（13/898a）

19. 云何行，得徹聽？（13/898a）

20. 云何行，得道眼覩未然？（13/898a）

21. 云何行，得十力正真慧？（13/898a）

22. 云何行，心一等念十方諸佛悉現在前？（13/898a）

23. 云何行，知四事之本無？（13/898a）

24. 云何行，便於此間見十方無數佛土，其中人民天龍鬼神及蠕動之類善惡歸趣皆了知？（13/898a）

25. 所問如是，當云何行？願佛説之，釋一切疑。（13/898a）

26. 27. 28. 颰陀和白佛："難及天中天，若有棄愛欲作比丘，聞是三昧。當云何學？云何持？云何行？"（13/900c）

29. 30. "云何爲缺戒也？"佛言："求色。""云何爲求色？"佛言："其人意念我持戒自守，使我後世生。若作天若作遮迦越王，如是爲樂愛欲，是爲缺戒。"（13/900c）

31. 颰陀和白佛："難及天中天，後世若有懈怠菩薩，聞是三昧不肯精進學，當云何？"（13/901a）

32. 颰陀和白佛："比丘尼求菩薩道，欲學是三昧，當云何行？"（13/901a）

33. 颰陀和白佛："若有居士修道，聞是三昧欲學者，當云何行？"（13/901a）

34. 颰陀和白佛："優婆夷聞是三昧欲學者，當云何行？"（13/901b）

（二）何以故（3例）

1. 佛言："專念故得往生。常念佛身有三十二相八十種好，巨億光明徹照，端正無比，在菩薩僧中說法不壞色。何以故？色痛癢思想生死識魂神地水火風，世間天上上至梵摩訶梵不壞色，用念佛故得是三昧。"（13/899b）

2. 欲見何方佛即得見，何以故？持佛力，三昧力，本功德力，用是三事故得見。（13/899b）

3. 如是輩人，轉與惡師從事，聞是三昧不信不樂不學。何以故？其人所更佛少、智慧少故，不信耳。（13/900b）

（三）何等（3例）

1. 颰陀和問佛言："菩薩當行何等法得智慧，如巨海攬萬流？"（13/898a）

2. 所去兩兩三三相與語言："是何等說？"（13/900a）

3. 佛言："優婆夷欲學者，當持五戒自歸於三，何等爲三？自歸命佛，歸命法，歸命比丘僧。"（13/901b）

（四）何（3例）

1. 即問："持何法得生此國？"（13/899a）

2. 所去兩兩三三相與語言："……從何得是語，爲自合會作是經，非佛所說。"（13/900a）

3. 何謂佛印？（13/902c）

（五）何所（2例）

1. 2. "聞經大歡喜，作是念：'佛從何所來？我爲到何所？'"（13/899b）

（六）幾（2 例）

1. 佛告颰陀和："譬如賈客持摩尼珠示田家癡子曰：評此直幾錢?"（13/900a）

2. 颰陀和白佛："菩薩持幾事，疾得是三昧?"（13/901c）

（七）何人（1 例）

1. 佛告颰陀和："何人聞是三昧，不助歡喜學持守誦爲人説者也?"（13/902b）

（八）所以者何（1 例）

1. 佛言："我故爲汝説之。聞是三昧去四千里者，往到其所。正使不得聞，其功德不可計也。所以者何？專精進故。會當得之自致作佛。"（13/902b）

四、《雜譬喻經》（36 例）

1. 弟子復問："從何聞此?"和上答曰："從佛經聞。"（4/499b）

2. 設使一等彼此無異，何爲復待？今受佛恩反歸彌勒，亦可取度不須待彼。（4/499b）

3. 比丘語魔："卿恐我，何求?"（4/500b）

4. 自責本行不善，慳貪嫉妬，不信佛法，輕慢聖衆，快心恣意，不信兄語，違戾聖教，抵突自用，故墮牛中，疲頓困劣，悔當何逮？（4/501c）

5. "牛死黨歸語家，嗥哭何益?"（4/500a）

6. 衆坐愕然，此何言也？（4/501b）

7. 問之："已得頻來，礙何等事，不至真人?"（4/499b）

8. 王問諸師曰："其藥名何等?"（4/500b）

9. 何等爲五毒？（4/500b—c）

10. 比丘問天帝："卿等天上盡何所爲?"（4/500a）

11. 比丘已得道，欲自説本末，便大走行唤入王門共相撲來，三毒、十二因緣、五陰、六衰我皆撲之，誰能與我對者？（4/501b）

12. 衆人怪笑，共往呵問："汝誰家子?"（4/500a）

13. 比丘曰："斯何人也？天得與我一一説之。"（4/500a）

14. 我今日施高座，高尚沙門當在其上，汝是何等人？（4/500c）

15. 問曰："和上道高名遠，何以不至乎?"(4/499b)

16. 比丘甚畏而思曰："此間牛所不能得至，何以有此?"(4/500b)

17. 比丘曰："何愁乃爾，知有邪見?"(4/499c)

18. 彼王亦是人，我亦是人，眼耳鼻口四大俱爾，乃不可得一見與言語也。何則? 王福德勝人故也。吾亦當作功德，當令王不覺來歸我。(4/500a)

19. 和上言："止! 卿且出去，吾當思惟。"弟子適出，未到户外，已成真人。弟子還曰："何乎?"師曰："已成真人。"(4/499b)

20. 何以明之?(4/501a)

21. 觀見其本，本是其弟，便謂之曰："弟汝所居舍宅田地，汲汲所樂，今爲所在?"(4/501c)

22. 彌勒佛時二尊弟子：一曰雜施，二曰數數，復欲見之，知何如我?(4/499b)

23. 牛死豈知乎?(4/500a)

24. 世人各奉其所事，冀神有益。此諸小道，未曉爲福。豈能執德? 所以爾者，不識三尊之上明，不執五戒之清真，無有八正之深見。豈能祐濟於人乎?(4/500c)

25. 共爲兄弟。父母早終，勤苦念生活。反棄家業，追逐沙門，聽受佛經。沙門豈能與汝衣財寶耶?(4/501b)

26. 卿今所樂，苦惱之我。一切空無，虛僞不真。迷謬計有，豈知苦辛?(4/501b)

27. 卿爲大非學士法，但當正心聽受慧解，焉譏是非，自生惡念，令無所得?(4/499c)

28. 牛死尚在，猶可有望。汝父早死，設百種食，共向嗥哭。焦骨何知?(4/500a)

29. "汝欲見文殊師利，見之不識。近前高座上老翁，正是文殊師利，汝便牽著地，如是前後，七反見之。不識，當那得見文殊師利?"(4/500c)

30. 古人施一猶有弘報，況今檀越能多行者乎?(4/501a)

31. 弟子白曰："生死勤苦，彌勒設有異法，當往待之乎?"(4/499b)

32. 六度、四等、四恩、四諦，寧有異乎?(4/499b)

33. 得無是魔所爲也？（4/500b）

34. 即喊言："汝是弊魔所爲耶？"（4/500b）

35. 昔有比丘聰明智慧，時病危頓，弟子問曰："成應真未？"答曰："未得，不，還未也。"（4/499b）

36. 論持者爲一等也，爲有深淺乎？（4/500a）

五、《興起行經》（123 例）

（一）特指問句（74 例）

1. 無故誹謗尊，此是何因緣？（卷上，4/164b）

2. 坐奢彌跋提，此五百比丘，無故相誹謗，此是何因緣？（卷上，4/164b）

3. 剛木槍刺腳，調達崖石擲，埳破脚拇指，此是何因緣？（卷上，4/164b）

4. 又在毘蘭邑，三月食馬麥，國師梵志請，此是何因緣？（卷上，4/164b）

5. 斷息禪羸瘦，此是何因緣？（卷上，4/164b）

6. 以何因緣，孫陀利來誹謗？（卷上，4/164c）

7. 以何因緣，坐奢彌跋提被謗？（卷上，4/164c）

8. 以何因緣，世尊頭痛？（卷上，4/164c）

9. 以何因緣，世尊骨節疼痛？（卷上，4/164c）

10. 以何因緣，世尊脊背強？（卷上，4/164c）

11. 以何因緣，剛木刺其腳？（卷上，4/164c）

12. 以何因緣，地婆達兜。以崖石擲？（卷上，4/164c）

13. 以何因緣，多舌女人，帶杅大衆中，有漏無漏，前來相誹謗曰：……（卷上，4/164c）

14. 以何因緣，於毘蘭邑與五百比丘食馬麥？（卷上，4/164c）

15. 以何因緣，在鬱祕地苦行經六年，謂呼當得佛？（卷上，4/164c）

16. 世尊金剛之身，作何因緣，爲此小木所害乃爾？（卷上，4/168c）

17. 復念殺已當云何藏之？（卷上，4/164c）

18. 汝知我云何頭痛？（卷上，4/166c）

19. 我當云何？（卷上，4/168b—c）

20. 不審瘡痛增損云何？（卷上，4/1686b/c）

21. 世尊大悲，無物不濟，而云何有此痛緣也？（卷上，4/168c）

22. 摩提心念："我當云何設計不與修耶舍分？"（卷下，4/170b）

23. 云何知意釘爲大？身口二事，繫於意釘。（卷下，4/171c）

24. 今云何解意大身口小？（卷下，4/171c）

25. 王復問佛："意不可見，云何獨繫意釘耶？"（卷下，4/171b）

26. "云何菩薩口不可言而言者？""後出家學時，力極勤苦，乃當得佛。族姓子，是爲菩薩口不可言而言報。"（卷下，4/173b）

27. "云何菩薩意不可念而念者？""菩薩後成佛時，境內衆僧，常不和合。在在處處，共相是非。族姓子，是爲菩薩心不可念而念報。"（卷下，4/173b）

28. "云何菩薩身不可行而行者？""後作佛時，身形短小。族姓子，是爲菩薩身不可行而行報也。"（卷下，4/173b）

29. 此道士，實無戒德。何以故？與此浄音作不浄行故也。（卷上，4/166a）

30. 何以故？不能究竟故也。（卷上，4/169b）

31. 何以故？是輩心意正定，從四諦求涅槃故也。（卷上，4/169b）

32. 此間雖有財寶、五樂婇女、衣被飲食，不足久住，當早還去。何以故？卻後七日，此地皆當没水。（卷上，4/169c）

33. 善幻婦者，供養無勝比丘，衣被、飲食、床臥、醫藥，四事無乏；供養常歡，至爲微薄。何以故？無勝比丘斷於諸漏，六通具足；常歡比丘結使未盡，未成道故也。（卷下，4/171a）

34. 何以故？汝先共我通，使我有娠。（卷下，4/171a）

35. 王復問佛："何以故？"（卷下，4/171b）

36. 護喜答曰："何以故爾？"（卷下，4/173b）

37. 38. 何以不自説家事？乃爲他説爲？（卷上，4/164c）

39. 衆臣曰："何以不打？"神曰："此無是法，終不行是。"（卷上，4/165a）

40. 阿難問佛："如來何以遣衆人還？"（卷上，4/168b）

PDG

41. 阿闍世王曰："卿何以涕泣?"（卷上，4/168c）

42.43. 來至我前曰："沙門何以不自説家事，乃説他事爲?"（卷下，4/171a）

44. 佛問王曰："本何以知身口大意爲小?"（卷下，4/171c）

45. 比丘問世尊："此地何爲動?"（卷上，4/164a）

46. 何爲得頭痛?（卷上，4/164b）

47. 王便瞋此監司："前時何爲妄白虚事，云此人殺人，今云非也?"（卷上，4/165b）

48. 於時頻問道士："何爲殺人也?"（卷上，4/165b）

49. 佛問王："王何爲涕?"（卷下，4/171c）

50. 王問佛言："我從如來所聞，佛身金剛，不可毀壞。不審今者何爲此木槍所刺耶?"（卷上，4/169a）

51. 唯除一比丘，何者? 阿難是也。（卷上，4/164b）

52. 何者爲重?（卷下，4/171b）

53. 何者爲中?（卷下，4/171b）

54. 何者爲下?（卷下，4/171b）

55. 佛問衆人："汝等欲何至?"（卷上，4/168b）

56. 何謂四諦?（卷上，4/169a）

57. 迦葉如來爲火鬘童子説法。説何法? 説菩薩斷功德法。（卷下，4/173b）

58. 何謂安慰法、行布施法、行持戒法、行生天道法、行斷欲法、行斷三惡道法、行無漏法、行清浄法?（卷下，4/174a）

59. 諸上官皆驚愕曰："何能代他受罪?"（卷上，4/165a）

60. 皆同音罵曰："汝死赤吹，罪物何能興此惡意?"（卷下，4/171a）

61. 火鬘曰："卿早從迦葉佛聞深法寶，何能在家而不作道?"（卷下，4/173b）

62. 汝等作何緣，各各可自説?（卷上，4/164a）

63. 閻浮勤苦，正欲求此。今已得之，何緣復去?（卷上，4/169c）

64. 問作何等罪，乃致此苦痛?（卷上，4/164a）

65. 何等爲斷菩薩功德法? 身行惡、口言惡、意念惡、身不可行而行、

口不可言而言、意不可念而念。（卷下，4/173b）

66. 設當有水至此，此之衆寶——飲食、衣被、婇女、五樂。何由而有？（卷上，4/169c）

67. 護喜答曰："卿不知我父母年老，又復俱盲，供養二親。何由出家？"（卷下，4/173b—c）

68. 即起叉手長跪白言："此女所墮，今在何處？"（卷下，4/171b）

69. 思惟："何處可往？"（卷下，4/171b）

70. 我當殺鹿相，埋其廬中，持衣而歸。誰知我處？（卷上，4/164c）

71. 諸臣語樂無爲曰："已行不淨，胡爲復殺？"（卷上，4/165a）

72. 不攝身口意，此等當如何？（卷上，4/165c）

73. 阿難問佛："今者瘡痛增損何如？"（卷上，4/168c）

74. 佛答王曰："若男子女人，設欲身行殺盜婬者，先當思惟：朝中人定，何時可行也？"（卷下，4/171b）

（二）是非問句（6 例）

1. 汝今日獨自樂，不知我苦耶？（卷下，4/171a）

2. 佛問王曰："本何以知身口大意爲小？今方云意大身口小耶？"（卷下，4/171c）

3. 阿闍世王復問佛："此女不殺人，亦不偷盜，直妄語。便墮阿鼻耶？"（卷下，4/171b）

4. 護喜語火鬘曰："共見迦葉如來去乎？"（卷下，4/172c）

5. 護喜後日復語火鬘曰："共至水上澡浴乎？"（卷下，4/172c）

6. 火鬘代其驚怖心念曰："此瓦師子分死捉我頭耶？"（卷上，4/173a）

（三）反復問句（19 例）

1. 汝乃知爾時淨眼者不？（卷上，4/165b）

2. 汝復知鹿相者不？（卷上，4/165c）

3. 汝知爾時梵達王不？（卷上，4/165c）

4. 汝知爾時延如達不？（卷上，4/166b）

5. 汝識爾時歧越村人男女大小不？（卷上，4/166c）

6. 汝知爾時醫子不？（卷上，4/167b）

7. 汝知爾時剎帝利力士撲殺婆羅門力士者不？（卷上，4/167c）



8. 汝知第一薩薄者不?（卷上，4/170a）

9. 汝知爾時長者須檀者不?（卷下，4/170b）

10. 汝知爾時盡勝如來弟子常歡者不?（卷下，4/171a）

11. 汝知爾時山王婆羅門不?（卷下，4/172b）

12. 汝知爾時火鬘童子不?（卷下，4/173c）

13. 寧有廣長舌，覆面舐頭不?（卷下，4/173a）

14. 摩竭王阿闍世問訊世尊："瘡痛寧有小損不?"（卷上，4/169a）

15. 詣精舍迦葉佛所，稽首佛足，兩膝跪地叉手白佛言："寧可得從迦葉如來，下鬚髮，人道，受具足戒不?"（卷下，4/173c）

16. 告諸童子："汝等見此髡頭道人食於甘美餚膳不?"（卷下，4/172a—b）

17. 護喜舉右手遥指示曰："迦葉如來精舍，去是不遠，可共暫見不?"（卷下，4/172c）

18. 豈有丈夫體，猶如馬藏不?（卷下，4/173a）

19. 我見乃當知如經所載不?（卷下，4/173b）

（四）反問句（24例）

1. 佛語舍利弗："汝觀如來，衆惡皆盡，諸善普備，能度天龍鬼神帝王臣民蠉飛蠕動，皆使得度無爲安樂。雖有是功德，猶不免於宿緣，況復愚冥未得道者?"（卷上，4/165c）

2. 佛告舍利弗："汝觀如來，衆漏已盡，諸善普具，慈愍天人，乃至蠕動，皆欲使濟度。雖有此功德，猶不免於宿緣，況復愚曚未識道者?"（卷上，4/166b—c）

3. 佛語舍利弗："汝見如來，衆惡已盡，諸善普具，欲使天龍鬼神帝王臣民皆念其善，猶有此緣，況復愚冥未得道者?"（卷上，4/167a）

4. 佛語舍利弗："汝見如來，衆惡已盡，諸善普具，欲使天龍鬼神帝王臣民皆念其善，猶有此緣，況復愚冥未得道者?"（卷上，4/167b）

5. 佛語舍利弗："汝觀如來，衆惡已盡，諸善普備，諸天龍神帝王臣民一切衆生，皆欲度之，猶不免此對，況復愚冥未得道者?"（卷上，4/170a—b）

6. 佛語舍利弗："汝觀如來，衆惡已盡，諸善普具，諸天人神鬼乾沓和

阿須倫迦樓羅甄陀羅摩休勒一切衆生，皆欲度之，我猶不免宿對，況復愚冥未得道者?”（卷下，4/174a）

7. 佛語舍利弗：“汝見如來，衆惡已盡，諸善普具，諸天龍神帝王臣民一切衆生，皆欲令得渡，尚不免餘殃，況復愚癡未得道者?”（卷上，4/168a）

8. 佛語舍利弗：“汝觀如來，衆惡已盡，諸善普具，諸天龍神帝王臣民一切衆生皆欲度之，尚有宿緣不能得免，況復愚冥未得道者?”（卷下，4/170c）

9. 佛語舍利弗：“汝觀如來，衆惡已盡，諸善普具，諸天龍鬼神帝王臣民一切衆生，皆欲度之。尚不免此宿緣，況汝愚冥未得道者?”（卷下，4/172a）

10. 佛語舍利弗：“汝觀如來，衆惡已盡，諸善普具，諸天龍神帝王臣民一切衆生，皆欲度之，尚不能得免宿世餘殃，況愚冥未得道者?”（卷下，4/172b—c）

11. 12. “何以不自説家事，乃爲他説爲?”（卷上，4/164c）

13. 14. 來至我前曰：“沙門何以不自説家事? 乃説他事爲?”（卷下，4/171a）

15. 火鬘答曰：“護喜用見此髡頭道人爲?”（卷下，4/172c）

16. 火鬘答曰：“護喜用見此髡頭道人爲?”（卷下，4/172c）

17. 直是髡頭人耳，何有道哉?（卷下，4/172c）

18. 髡頭道人，何有佛道?（卷下，4/172c）

19. 我前向護喜作惡語道：“迦葉佛髡頭沙門，何有佛道?”（卷下，4/173c）

20. 我昔火鬘童向於護喜説，髡頭何有佛?（卷下，4/174a）

21. 若當卻後七日，水不至者，便當於此五樂自娱，然後徐歸。若水審來如前天所説者，治嚴已竟，去復何難?（卷上，4/169c）

22. 王聞是語，瞋恚大喚，語諸大臣：“看是道士，行於非法，應當爾耶?”（卷上，4/165a）

23. 國人咸疑：“神足如是，有此穢聲耶?”（卷上，4/166b）

24. 設七日無水，猶當治嚴還去，豈可捨本父母妻子乎?（卷上，4/

169c)

六、《大方便佛報恩經》(393 例)

1. 汝師瞿曇，實是惡人。適生一七，其母命終。豈非惡人也？（卷一，3/124c)

2. （承上）逾出宮城，父王苦惱，生狂癡心，迷悶躃地。以水灑面，七日方能醒悟："云何今日失我所生？"舉聲大哭，悲淚而言。（卷一，3/124c)

3. 國是汝有，吾唯有汝一子，云何捨我入於深山？（卷一，3/124c)

4. 阿難聞是語已，心生慚愧。乞食已，還詣佛所。頭面禮足，却住一面。合掌白佛言："世尊，佛法之中，頗有孝養父母不耶？"（卷一，3/124c)

5. 佛語阿難："誰教汝令發是問？"（卷一，3/124c)

6. 諸天神耶？人耶？非人耶？汝爲自以智力問於如來耶？（卷一，3/124c)

7. 彼國菩薩無量億千，前後圍遶，却住一面。合掌向於如來，異口同音，俱發聲言："惟願世尊，哀慈憐愍。以何因緣有此光明？"（卷一，3/125a)

8. 爾時彼佛告諸菩薩言："善男子，汝往娑婆世界。若見彼佛，應生供養、恭敬、難遭之想。何以故？……"（卷一，3/125a)

9. 彼國菩薩無量億千，前後圍遶，却住一面。合掌向於如來，異口同音，俱發聲言："惟願世尊，哀慈憐愍。以何因緣有此光明？"（卷一，3/125c)

10. 爾時彼佛告諸菩薩言："善男子，汝往娑婆世界。若見彼佛，應生供養、恭敬、難遭之想。何以故？……"（卷一，3/125c)

11. 彼國菩薩無量億千，前後圍遶，却住一面。合掌向於如來，異口同音，俱發聲言："惟願世尊，哀慈（元、明：慈哀）憐愍。以何因緣有此光明？"（卷一，3/126b)

12. 爾時彼佛告諸菩薩言："善男子，汝往娑婆世界。若見彼佛，應生供養、恭敬、難遭之想。何以故？……"（卷一，3/126b)

13. 彼國菩薩無量億千，前後圍遶，却住一面。合掌向於如來，異口同音，俱發聲言："惟願世尊，哀慈憐愍。以何因緣有此光明?"（卷一，3/126c—127a）

14. 爾時彼佛告諸菩薩言："善男子，汝往娑婆世界。若見彼佛，應生供養、恭敬、難遭之想。何以故? ……"（卷一，3/127a）

15. 有時如來，或時許可，或時默然。當知諸佛世尊不可思議、不可測量、難可得知。汝今云何能問如來如是甚深微妙難行苦行? 汝作是問，真是大悲愍傷衆生，閉三惡道，通人天路。阿難善聽，吾當爲汝略説孝養父母苦行因緣。（卷一，3/128a）

16. 爾時守宮殿神語大王言："大王知不? 羅睺大臣，近生惡逆，謀奪國位。殺父王竟，尋起四兵。伺捕二兄，已斷命根。"（卷一，3/128b）

17. 軍馬不久當至，大王今者何不逃命去也?（卷一，3/128b）

18. （大王）悶絶良久乃穌，微聲報虚空中言："卿是何人? 但聞其聲，不見其形。"（卷一，3/128c）

19. "向者所宣，審實爾不?" 即報王言："我是守宮殿神。"（卷一，3/128c）

20. 爾時夫人見其大王不安，其所似恐怖狀。即前問言："大王，今者似恐怖狀。何因緣故? 坐不安所，身坌塵土，頭髮蓬亂，視瞻不均，氣息不定。如似失國、恩愛別離、怨家欲至。如是非祥之相。願見告語。"（卷一，3/128c）

21. 王言："吾所有事，非汝所知。"夫人尋白王言："我身與王二形一體，如似鳥之兩翅，身之兩足，頭之二目。大王今者云何而言不相關預?"（卷一，3/128c）

22. 王告夫人："汝不知耶? 羅睺大臣，近生惡逆。殺父王竟，伺捕二兄，亦斷命根。今者兵馬次來收我。今欲逃命。"（卷一，3/128c）

23. 是時大王及與夫人舉聲大哭："怪哉怪哉! 苦哉苦哉! 從生已來，常未曾聞有如是苦。如何今日身自更之?"（卷一，3/129a）

24. 舉身投地自悔責言："我等宿世造何惡行?"（卷一，3/129a）

25. "爲殺父母真人羅漢? 爲謗正法壞和合僧? 爲畋獵漁捕輕秤小斗劫奪衆生? 爲用招提僧物?"（卷一，3/129a）

PDG

26. 如何今日受此禍對？（卷一，3/129a）

27. 王悲悶絶，舉身躃地，良久醒悟。復自思惟："不設方便，三人併命不離此死。我今何不殺於夫人，以活我身并續子命？"（卷一，3/129a）

28. 其子須闍提，見王異相，右手拔刀，欲殺其母。前捉王手，語父王言："欲作何等？"（卷一，3/129a）

29. 爾時父王悲淚滿目，微聲語子："欲殺汝母，取其血肉，以活我身并續汝命。若不殺者，亦當自死。我身今者死活何在？今爲子命，欲殺汝母。"（卷一，3/129a）

30. 爾時須闍提即白父言："王若殺母，我亦不食。何處有子噉於母肉？"（卷一，3/129a）

31. "既不噉肉，子俱當死。""父王今者何不殺子濟父母命？"（卷一，3/129a）

32. 王聞子言，即便悶絶，宛轉躃地。微聲語子："子如吾目。何處有人能自挑目而還食也？吾寧喪命，終不殺子噉其肉也。"（卷一，3/129a）

33. 爾時父王語太子言："不逆汝意欲願何等？"（卷一，3/129b）

34. 爾時須闍提見諸禽獸作大威勢，微聲語言："汝欲噉我，隨意取食。何爲見恐怖耶？"（卷一，3/129c）

35. 爾時天王釋問太子言："汝是難舍能舍。身體血肉供養父母。如是功德，爲願生天作魔王？梵王？天王？人王？轉輪聖王？"（卷一，3/129c）

36. 天王釋言："汝大愚也。阿耨多羅三藐三菩提，久受勤苦然後乃成。汝云何能受是苦也？"（卷一，3/129c）

37. 天王釋言："汝惟空言，誰當信汝？"（卷一，3/129c）

38. 爾時大王……遥見其子身體平復，端正倍常。即前抱持，悲喜交集。語太子言："汝猶活也？"（卷一，3/130a）

39. 大梵天王雖有浄妙百千光明，方於如來所有光明，亦如聚墨。何以故？（卷二，3/130b）

40. 各於佛前發誓願言："我等於世尊滅度之後，護持佛法，於十方界廣令流布，使不斷絶。何以故？"（卷二，3/130c）

41. 於如來所生大師想，生慈父想，常念佛恩，當報佛恩。何以故？（卷二，3/130c）

42. 是故菩薩，乃至喪身失命，於他美色不生邪念染污之心。況行姧惡？（卷二，3/131b）

43. 菩薩爾時雖見是人如是供給，心不歡喜。何以故？（卷二，3/131c）

44. 若無益於物，云何名爲大轉輪王？（卷二，3/132a）

45. （承上）云何復名爲大慈父？（卷二，3/132a）

46. （承上）云何復名爲大醫王？（卷二，3/132a）

47. （承上）云何復名爲大導師？（卷二，3/132a）

48. 譬如有人，渴乏垂命。東西馳走，求索冷水。遥見空井，心生歡喜。而作是念："今我此身便爲更生。何以故？若不得水，命去不遠？"（卷二，3/132a）

49. 我若先知此井無水，尚不眼視，而況往取？（卷二，3/132a—b）

50. 正法治國令諸衆生生人天中，受其微妙五欲快樂故，未能免生老病死、恩愛分離、怨憎和合、憂悲苦惱、更相哭泣。然是我過，非衆生咎。所以者何？以我無有出世間法利益一切衆生。雖從於我諮受善法，望獲安樂。而實不能越於苦海。（卷二，3/132b）

51. 時大施主微聲問言："汝所擔揭者是何物也？"答言："我所擔者是死人頭手臂肘節腕也。"（卷二，3/132b）

52. 問言："汝擔是死人臂肘節腕，何所作爲？"（卷二，3/132b）

53. 答言："汝不知耶？"（卷二，3/132b）

54. 復更問言："雖是汝食，是何人肉？"（卷二，3/132c）

55. 爾時施主……告喻妻子及諸作使："汝等應當至心聽我所說。汝等知不？"（卷二，3/132c）

56. 妻子聞已："善哉！善哉！快善無量！我等身命亦隨施主，況於大藏錢財飲食耶？"（卷二，3/132c）

57. 問其妻子："汝等云何成熟飲食，使惡毒藥，令墮食中？"妻子作使諸僮僕等，皆言："不爾。"（卷二，3/133a）

58. "若不爾者，毒從何來？"答曰："不審。"（卷二，3/133a）

59. 問諸人言："此是何井？"（卷二，3/133a）

60. 施主見已問作使言："汝等先作食時，不取此井水用作食也？"作使答言："飲食猥多。當時運急，汲取此水用作飲食。"（卷二，3/133a）

PDG

61. 大施主言："怪哉！怪哉！如我今者，愚癡無智。云何養此毒蛇，作此毒井？"（卷二，3/133a—b）

62. 爾時轉輪聖王爲求佛法故，於閻浮提，遍處宣令："誰解佛法？"（卷二，3/133b）

63. 問言："大德解佛法耶？"（卷二，3/133b）

64. 時轉輪王遠出奉迎，頭面禮足，問訊起居："冒涉塗路，得無疲惓耶？"（卷二，3/133b）

65. 爾時大王見於大師端坐已定，供給所須，施安已竟，合掌向於婆羅門白言："大師，解佛法耶？"（卷二，3/133b）

66. "王大愚也。吾學是佛法，久受勤苦因乃得成。今者大王，云何直欲得聞？"（卷二，3/133b）

67. 爾時大王白大師言："欲須何物？"（卷二，3/133c）

68. 王言："所須供養，爲是何物？"（卷二，3/133c）

69. "衣被飲食耶？金銀珍寶耶？"（卷二，3/133c）

70. 婆羅門言："吾不須如是供養。"王言："若不須如是供養者，象馬車乘耶？國城妻子耶？音樂倡伎耶？"（卷二，3/133c）

71. 時諸夫人聞王語已，心驚毛豎，莫知所由。微聲問王："王欲何去？"（卷二，3/133c）

72. 時諸夫人……報大王言："天下所重莫若己身，恭敬尊重，隨時將養，懼畏不適。今者云何毀害捐棄？"（卷二，3/133c）

73. （承上）"王是智人，而於今日如似顛狂鬼魅所著耶？"王言："不也。"（卷二，3/133c）

74. 若不爾者，何緣如是作此苦惱？（卷二，3/133c）

75. 供養是婆羅門，何所爲耶？（卷二，3/133c）

76. 若爲一切衆生，今日云何便見孤棄？（卷二，3/133c）

77. 汝等諸人，今者云何違逆我心？（卷二，3/134a）

78. 時諸太子……微聲問父王言："今日云何永棄孤背？"（卷二，3/134a）

79. 時諸太子前抱王頸，或捉手足，擧聲悲哭："怪哉！怪哉！今日云何永失覆護？"（卷二，3/134a）

80. 夫爲孝子不違父意，汝今云何違逆我心？（卷二，3/134a）

81. 汝等今者，誰能爲吾剜身千瘡？（卷二，3/134a）

82. 時旃陀羅往到王前，語大王言：“大王今者何所作爲？”（卷二，3/134a）

83. 大王當知殺人之法，斷頭、截頸、割斷手足、抽筋、拔肋，苦痛如是。大王今者能堪是不？（卷二，3/134a）

84. 爾時婆羅門大師，見於大王作是事已，作是念言：“我今應當先爲大王宣說佛法。何以故？”（卷二，3/134b）

85. 大王今當燃身諸燈，恐命不濟。命若不濟，誰當聽法？（卷二，3/134b）

86. 時忉利天王，見此光明遠照天宮，即作是念：“以何因緣有此光明？”（卷二，3/134c）

87. 即下世間化作凡人，往詣王所，問大王言：“剜身千燈，修此苦行爲求半偈何所作爲？”（卷二，3/134c）

88. 時天帝釋報大王言：“作是供養，願求天王耶？魔王、梵王耶？”（卷二，3/134c）

89. 天帝釋言：“大王今者不乃愚耶？”（卷二，3/135a）

90. 求阿耨多羅三藐三菩提者，久受勤苦乃可得成。汝今云何欲求無上道耶？（卷二，3/135a）

91. 合掌仰白如來，而作是言：“菩薩云何知恩報恩？”（卷二，3/135b）

92. 若發菩提心云何而發？（卷二，3/135b）

93. 菩薩因何事故，所以能發？（卷二，3/135b）

94. 如是惡時尚不能發二乘之心，何況阿耨多羅三藐三菩提心？（卷二，3/136a）

95. 如來世尊於生死時初發菩提心，因何事發？（卷二，3/136a）

96. 六師問言：“汝等諸人設是供養，欲請國王耶？王子耶？”答言：“非也。”（卷三，3/136c）

97. 若不爾者，爲請大臣耶？婆羅門居士耶？（卷三，3/136c）

98. “若不爾者，親族會耶？”答言：“非也。欲請於佛。”（卷三，3/136c）

99. 六師問言："佛者是誰?"（卷三，3/136c）

100. 復言："一切智人爲是誰（宋、元、明三本：誰耶）?"（卷三，3/136c）

101. "汝不知耶? 白浄王種豪尊第一……"（卷三，3/136c）

102. 復次問於阿難："安居餘有幾日在?"阿難言："餘有七日在?"（卷三，3/137a）

103. 復次問於阿難："祇桓中何以多烏鳥聲?"（卷三，3/137a）

104. 汝等諸人今日云何欲請瞿曇?（卷三，3/137b）

105. 爾時大衆見此寶塔從地踊出，心生疑網："以何因緣有此寶塔從地踊出?"（卷三，3/137c）

106. 爾時六師作是念："復何因緣有此寶塔?"（卷三，3/137c）

107. 若有人來問我者，而我不知。若不知者，云何復名一切知見?（卷三，3/137c）

108. 復作是念："瞿曇何不速爲大衆敷演斯事?"（卷三，3/137c）

109. 爾時彌勒菩薩……而作是言："世尊，以何因緣，有此寶塔從地踊出?"（卷三，3/137c）

110. 忍辱太子往告諸臣："父王困篤，今當奈何?"（卷三，3/138a）

111. 諸臣聞已心生瞋恚："報太子言：王命不久。何以故? 欲求妙藥不可得故。是以當知命去不遠。"（卷三，3/138a）

112. 太子問言："所求藥草，爲是何物?"（卷三，3/138a）

113. 太子聞已心生憂惱。即報大臣："今我身者似是其人。何以故? 我從生已來未曾有瞋。"（卷三，3/138a）

114. 大臣言："太子若是其人者，此事亦難。何以故? 天下所重莫若己身。"（卷三，3/138a）

115. 太子言："不如諸臣所言也。但使父王病得損者，假使捨百千身亦不爲難，況我今日此穢身也?"（卷三，3/138a）

116. 問諸大臣："汝等於何得此妙藥?"（卷三，3/138b）

117. 王聞是語，心驚毛豎。微聲問諸臣言："忍辱太子今在何所?"（卷三，3/138b）

118. 王聞是語舉聲大哭："怪哉！怪哉！"自投於地塵土坌身，"如我今

者實自無情，云何乃能服此子藥？"（卷三，3/138b）

119. 其母懊惱，投身死尸："以我宿世有諸過惡，今令子身受是苦也。今我身者何不碎末如塵？乃令我子喪失身命！"（卷三，3/138b）

120. 爾時闍婆摩羅，即從座起，偏袒右肩，胡跪合掌而白佛言："世尊，摩耶夫人修何功德？"（卷三，3/138c）

121. 以何因緣得生如來？（卷三，3/138c）

122. 其父苦責數已，語其女言："我長身已來，未曾使此火滅，汝今日云何令滅？北窟有火，汝可往取。"（卷三，3/139a）

123. 王言："非大師者，是誰所爲？"（卷三，3/139b）

124. 爾時仙人即出問訊："大王，遠涉途路，得無疲極？"（卷三，3/139b）

125. 爾時仙人報大王言："貧身有此一女，稚小無知未有所識。少小已來住此深山，未閑人事，服草食果。王今云何乃欲顧錄？"（卷三，3/139b）

126. 問其父言："鹿女者今在何許？"（卷三，3/139b）

127. 復作是念："我今住此不應餘轉。何以故？若我女反顧後望不見我者，令女憂苦。"（卷三，3/139b）

128. 問使者言："審實爾耶？"（卷三，3/139c）

129. 此非是我鹿母夫人所生華也？（卷三，3/139c）

130. 即問青衣："鹿母夫人所生華者遺棄何處？"（卷三，3/139c）

131. 王宫中自有五百夫人，諸夫人者妬我生男。王今可以一太子與一夫人，令其乳哺，非其子耶？（卷三，3/140a）

132. 王報夫人："五百夫人常懷嫉妬惱害鹿母，鹿母，今者欲令我鞭打杖策擯出驅遣，奪其命者，不逆夫人。夫人今者云何於怨嫌中放捨？此事甚難及也。"（卷三，3/140a）

133. 爾時五百夫人心大歡喜："鹿母夫人施我安隱快樂，云何復能以太子與我？"歡喜無量。（卷三，3/140a）

134. 王報太子："生老病死一切共有，汝何以獨愁？"（卷三，3/140b）

135. 爾時阿難白佛言："世尊，摩耶夫人過去世時造何業行，生畜生中爲鹿女也？"（卷三，3/140c）

136. "我母今日何因緣故，不與我食，不來見看？"（卷三，3/141a）

137. 爾時阿難觀察衆心，問如來言：“世尊。向所見洸戾中蟲者，先世造何業行?”（卷三，3/141b）

138. 生此水中爲幾時耶?（卷三，3/141b）

139. 復於何時當得解脱?（卷三，3/141b）

140. 客衆僧言：“何不付酥油蜜耶?”（卷三，3/141b）

141. 爾時維那兇惡可畏，即便罵詈：“汝何不噉屎尿也?”（卷三，3/141b）

142. 云何從我乃索酥油?（卷三，3/141b）

143. 衆僧者，出三界之福田；父母者，三界內最勝福田。何以故?（卷三，3/141b）

144. 爾時阿難觀察衆心咸皆有疑，即從坐起整衣服，偏袒右肩，叉手合掌白佛言：“世尊，均提沙彌過去世時，作何功德?”（卷三，3/141c）

145. 修何行業?值遇世尊獲得道果。（卷三，3/141c）

146. 何以速疾?（卷三，3/141c）

147. 時老比丘言：“汝何以見毀罵也?”（卷三，3/142a）

148. 汝不識我耶?（卷三，3/142a）

149. 三藏年少言：“我識汝。汝是毗婆尸佛正法中摩訶羅老比丘。何以不識?”（卷三，3/142a）

150. 爾時阿難觀察衆心咸皆有疑，即從座起偏袒右肩，右膝著地胡跪合掌，而白佛言：“世尊，提婆達多過去世時毀害世尊，其事云何?”（卷四，3/142c）

151. 相師問言：“此兒生時有何瑞相?”（卷四，3/142c）

152. 相師問言：“其子生時有何瑞相?”（卷四，3/142c—143a）

153. 善友太子……見有耕者墾土出蟲，烏隨啄吞。善友太子遥見如是，慜而哀傷。生長深宮，未見此事。問左右言：“此作何物共相殘害?”（卷四，3/143a）

154. 太子問曰：“此作何物?”左右答言：“太子，此諸人等紡織，作諸衣服，以遮慚愧，蔭覆五形。”（卷四，3/143a）

155. 太子問曰：“此是何人?”左右答言：“此諸人等，屠殺賣肉以自存活，以供衣食。”（卷四，3/143a）

156. 太子問言："此是何人？"（卷四，3/143a）

157. "名何事耶？"左右答言："太子，網鳥捕魚。如是諸事以供衣食。"（卷四，3/143a）

158. 王問太子："出還何故愁憂如此？"（卷四，3/143b）

159. 王聞是語，語太子言："上來諸事未常不有，何足愁耶？"（卷四，3/143b）

160. 太子言："今欲從王求索一願，王見聽不？"（卷四，3/143b）

161. 善友太子言："此小人者，何敢違逆我意？當是父王教耳。"（卷四，3/143b）

162. "我若不能給足一切衆生衣被飲食，稱意與者，云何名爲大王太子？"（卷四，3/143b）

163. 即集諸臣百官共論議言："夫求財利，何業最勝？"（卷四，3/143b）

164. 語太子言："國是汝有，庫藏珍寶隨意取用。何爲方復自入大海？"（卷四，3/143c）

165. "今者遠涉塗路，饑渴寒暑，誰得知者？"（卷四，3/143c）

166. "又復大海之中，衆難非一，……往者千萬，達者一二。汝今云何欲入大海？"（卷四，3/143c）

167. 爾時第一夫人便白王言："如子心意，難可傾動，不可違戾。何忍當見此子捨命於此？願大王垂慈，聽入大海。故當萬有一冀。"（卷四，3/143c）

168. 左右夫人及諸婇女百千萬人互相問言："善友太子今者爲死、活耶？"（卷四，3/143c）

169. 王問太子："汝慇懃入大海，何所作爲？"答言："大王，欲取摩尼大寶給足一切衆生所須。"（卷四，3/143c—144a）

170. 爾時大王即遍宣令："誰欲入海？"（卷四，3/144a）

171. 爾時導師即舉聲大哭："大王，大海留難辛苦非一，往者千萬，達者一二。大王今者云何乃能令太子遠涉嶮道？"（卷四，3/144a）

172. 善友太子擊鼓唱令："汝等諸人誰欲入海？"（卷四，3/144a）

173. 若當戀著父母兄弟婦兒閻浮提樂者，從此還歸，莫爲我故。所以

者何？大海之中留難非一，往者千萬，達者一二。（卷四，3/144a）

174. 導師問言："此地何物？"太子答言："其地純是白銀沙。"（卷四，3/144b）

175. 導師言："四望應當有白銀山，汝見未耶？"（卷四，3/144a）

176. 太子問曰："汝是何人？"答言："我是龍王守外門婢。"（卷四，3/144c）

177. 太子復問："汝是龍王婦耶？"答言："非也。是龍王守中門婢耳。"（卷四，3/144c）

178. 太子問曰："汝是何人？"答言："我是龍王守內門婢耳。"（卷四，3/144c）

179. 時大海龍王，心大歡喜："遠屈塗涉，欲須何物？"（卷四，3/145a）

180. 見弟惡友，問言："汝徒党伴侶今何所在？"（卷四，3/145a）

181. 弟言："不爾。人願富死不貧而生。何以故知然？弟曾至塚間，聞諸死鬼作如是論。"（卷四，3/145a）

182. "吾今已得龍王如意摩尼寶珠。"弟言："今在何處？"善友答言："今在髻中。"（卷四，3/145a）

183. 爾時樹神即發聲言："汝弟惡友是汝惡賊。刺汝兩目，持寶珠去。汝今喚惡友何爲？"（卷四，3/145b）

184. 父母語惡友言："汝云何乃能持是面來？"（卷四，3/145b）

185. 爾時牧牛人尋後得見，問言："汝是何人？"（卷四，3/145b）

186. 如是經一月餘日，其家厭患而作是言："家計不豐，云何能常供是盲人？"（卷四，3/145c）

187. 主人報言："有何不適而欲捨我去？"善友答言："客主之義，勢不得久。"（卷四，3/145c）

188. 善友答言："我無兩目，云何能爲汝驅馳鳥雀耶？"（卷四，3/145c）

189. 問言："汝是何人？"答言："盲乞人耳。"（卷四，3/145c）

190. 王言："汝鬼魅所著顛狂心亂。云何共是盲人共居？"（卷四，3/145c）

191. 汝不知耶？（卷四，3/145c）

192. 父母先以汝許與波羅奈王善友太子，善友今者入海未還，汝今云何爲乞人作婦？（卷四，3/145c）

193. 爾時王女往盲人所，語言："知不？我今欲共汝作夫婦。"（卷四，3/146a）

194. 善友報言："汝是誰家女？欲爲我婦。"答言："我是利師跋王女。"（卷四，3/146a）

195. 善友報言："汝是王女，我是乞人。云何能相恭敬？"（卷四，3/146a）

196. 善友責數："汝私出外而不白我。何處行還？"婦言："我不私行。"（卷四，3/146a）

197. 婿言："私與不私，誰當知汝？"（卷四，3/146a）

198. 其婦懊惱啼淚滿目，即自呪誓："我若私行，令汝兩目始終不差。若不爾者，使汝一目平復如故。"作是願已，其夫一眼目睫瞤動，平復如故。睛光晃晃，喻如流星，視瞻清澈，得見其婦。（卷四，3/146a）

199. 婦言："何如？"（卷四，3/146a）

200. "汝信我不？"（卷四，3/146a）

201. 婿言："汝識我不？"（卷四，3/146a）

202. 婦言："汝大愚癡人。云何乃發是言？"（卷四，3/146a）

203. "波羅奈王善友太子，入海未還。汝今云何言是其人？此妄言耳，吾不信也。"（卷四，3/146a）

204. 婦言："虚之與實，誰當信之？"（卷四，3/146a）

205. 王言："癡人顛狂鬼魅所著而作是言。善友太子入海未還，汝今云何名是乞人爲太子也？"（卷四，3/146a—b）

206. 爾時夫人往到其所，報其鴈言："太子在時常共汝俱，今入大海未還，生死未分。而我不能得知定實。汝今云何不感念太子？"（卷四，3/146b）

207. 遣使往告利師跋王："汝今云何擁遮太子，令我憂苦？"（卷四，3/146c）

208. 王與夫人目瞑，不見太子形容，以手捫摸："汝是我子善友非耶？"

（卷四，3/146c）

209. 善友太子白父王言："我弟惡友今在何處？"（卷四，3/146c）

210.（善友太子）善言誘喻，軟語問訊："汝極勞苦耶？"（卷四，3/146c）

211. "汝持我寶珠今在何處？"（卷四，3/146c）

212. 阿難，提婆達多過去世時常懷惡心，毀害於我。而我以忍辱力，常念施恩，因乃得濟。況今成佛？（卷四，3/147a）

213. 阿難白佛言："當何名此經？"（卷四，3/147a）

214. "云何奉持？"佛言："此經名佛報恩方便，給足一切衆生。"（卷四，3/147a）

215. 阿闍世報言："此事不然。父王存在。"提婆達多言："汝應除之。我亦欲滅佛。然後新王新佛教化衆生，不亦快乎？"（卷四，3/147b）

216. 阿闍世言："如來有大神力，豫知人之所念。汝今云何乃能加害？"（卷四，3/147b）

217. 提婆達多報阿闍世言："王今助我。"阿闍世言："何所作爲？"（卷四，3/147b）

218. 爾時阿闍世王叉手前白佛言："世尊，提婆達多過去世時毀害如來，其事云何？"（卷四，3/147c）

219. 爾時獵師作是念言："鳥獸尚能共相戀慕，不惜身命，其事如是。我今當以何心而殺是鴈王？"尋時開網放使令去。（卷四，3/147c）

220. 有一土蚤來至虱邊。問言："汝云何身體肌肉肥盛？"虱言："我所依主人常修禪定，教我飲食時節。我如法飲食故，所以身體鮮肥。"（卷四，3/148a—b）

221. 爾時如來即遣阿難往到地獄問訊提婆達多："苦可忍不？"（卷四，3/148b）

222. 牛頭阿傍言："汝問何佛提婆達多？過去諸佛皆有提婆達多。"阿難言："我喚釋迦牟尼佛提婆達多。"（卷四，3/148b）

223. 提婆達多即言："善來！阿難。如來猶能憐念於我耶？"（卷四，3/148b）

224. 阿難言："如來遣我問訊：苦痛可堪忍不？"（卷四，3/148b）

225. 時舍利弗作如是無量利益已，告於大衆而作是言："我今何心見於如來入般涅槃？"（卷五，3/149a—b）

226. 世尊，舍利弗以何因緣先如來前而取滅度？令諸大衆憂苦如是。（卷五，3/149b）

227. 世尊，舍利弗過去世時先取滅度，其事云何？（卷五，3/149b）

228. 爾時邊小國王聞大光明王布施之德，心生嫉妬。即集諸臣："誰能往彼波羅奈國乞大光明王頭？"（卷五，3/149b—c）

229. 王復更宣令："誰能往彼波羅奈國乞大光明王頭？能去者償（宋、元、明三本：賞）金千斤。"（卷五，3/149c）

230. 王聞是語，即出奉迎。如子見父，前爲作禮："所從來耶？"（卷五，3/149c）

231. 冒涉途路，得無疲倦？（卷五，3/149c）

232. 婆羅門言："審實爾不？"（卷五，3/149c）

234. "若不以此身施者，何緣當得成於阿耨多羅三藐三菩提？"（卷五，3/149c）

235. 大王，今者何因緣故說如是語？（卷五，3/150a）

236. 大王，天下所重莫若己身，云何今日難捨能捨持用施人？（卷五，3/150a）

237. 時五百大臣語婆羅門言："汝用是臭爛膿血頭爲？"（卷五，3/150a）

238. 婆羅門言："我自乞匃，用問我爲？"（卷五，3/150a）

239. 貧婆羅門何急用是膿血頭爲？（卷五，3/150a）

240. 大王今者何忍便欲捨此國土人民夫人太子，爲一婆羅門永棄孤背？（卷五，3/150a）

241. 時第一大臣聞王語定必欲捨身與婆羅門，即自思惟："我今云何當見大王捨此身命？"（卷五，3/150a）

242. 時婆羅門言："王有力士之力，臨時苦痛，脱能變悔，不能忍苦，或能反害於我。王審能爾者，何不以頭髮自繫樹枝？"（卷五，3/150b）

243. 是故舍利弗聞於如來欲入涅槃，眼不忍見，先取滅度與本不異。過去世時不忍見我捨於身命。我於此後園，在此一樹下舍轉輪王頭布施數滿

一千，況餘身分身體手足？（卷五，3/150b）

244. 我等今者命不云遠，何不至心歸命於佛？（卷五，3/150c）

245. 爾時賊主問諸人言：“汝何所見？”其人答言：“見有一人乘大名象，被服瓔珞並象乘具純是七寶。放大光明照動天地。隨路而來，兼復單獨一己。我等若當擒獲此人，資生衣食七世無乏。”（卷五，3/150c—151a）

246. 爾時五百人即懷恐怖：“我等今者必死不疑。所以者何？而此一人難爲抗對，由來未有。”（卷五，3/151a）

247. 卿是何等人？（卷五，3/151a）

248. 爲是呪術力？爲是龍鬼神？（卷五，3/151a）

249. 時諸釋女問流離王：“汝今云何快樂？”答言：“我得勝怨。”（卷五，3/152a）

250. 諸釋種中有一婆羅門，語諸釋子：“今衰禍至，云何儼然？”諸釋答言：“我等今者不與物諍，若與彼諍非佛弟子。”（卷五，3/152a）

251. 諸女歡喜俱唱是言：“如來慈父無上世尊，世間妙藥，世間眼目。於三界中能拔其苦，施與快樂。所以者何？我等今者得脱苦難，我等今者當念佛恩，當念報恩。”（卷五，3/152b）

252. 諸女念言：“當以何事而報佛恩？”（卷五，3/152b）

253. 時有六群比丘尼，見諸釋女年時幼稚，美色端正。“今云何能捨此難捨而共出家？”（卷五，3/152b）

254. 我等當爲説世間五欲快樂，待年限過，然後出家。不亦快乎？（卷五，3/152b—c）

255. 諸女聞已心懷苦惱：“此安隱處，云何有大恐怖？”（卷五，3/152c）

256. 世間五欲多諸過患，我已具知。云何而反讚歎其美？（卷五，3/152c）

257. 即問諸女：“何爲啼哭？”諸女答言：“不果所願。”（卷五，3/152c）

258. 比丘尼言：“汝願何等？”（卷五，3/152c）

259. 汝等辛苦何足言耶？我在家時，荷負衆苦其事衆多。（卷五，3/152c）

PDG

260. 語其婦言："以何事故不開門耶?"婦言："以產生故，而不及耳。"（卷五，3/153a）

261. 汝爲產故，危害於我。用是子爲？速往殺之。（卷五，3/153b）

262. 路見多人，即便問言："諸人當知我今苦惱。何處能有忘憂除患?"（卷五，3/153b）

263. 爾時阿難即問我言："母人何故憂愁如此?"（卷五，3/153c）

264. 母人於如來有大恩分，如來猶尚聽於一切衆生入佛法中，況於母人而不聽許？（卷五，3/153c）

265. 阿難自念："過去諸佛具四部衆。而我釋迦如來獨不具耶?"（卷五，3/153c）

266. 當知如來於諸衆生計有恩無恩者無有平等。何以故？（卷五，3/154a）

267. 如來世尊，云何乃聽優波離下賤之人隨佛出家？（卷六，3/154b）

268. 云何名三寶？佛法及衆僧。（卷六，3/154c）

269. 三寶若無性，云何分別說法僧差別名？（卷六，3/154c）

270. 歸依三寶者，云何而奉行？（卷六，3/154c）

271. 若說三歸者，云何七衆名？（卷六，3/154c）

272. 爾時優波離白佛言："世尊，何所歸依名歸依佛?"（卷六，3/154c）

273. 問曰："佛云何一切說?"（卷六，3/155a）

274. 爲應時適會隨宜說耶？爲當部黨相從說耶？（卷六，3/155a）

275. 問弟子曰："此枝葉多？樹上葉多?"答曰："樹上葉多。"（卷六，3/155a）

276. 云何言佛一切說耶？（卷六，3/155a）

277. 聲聞緣覺依知而能說，何不稱佛耶？（卷六，3/155a）

278. 云何世尊以能知一切？對治法故。（卷六，3/155b）

279. 佛悉知之，故云世尊。復次敕比丘云：凡二乘凡夫，自說得法。或樂靜默，或入禪定，或以餘緣祕惜不說。佛所得法以慈悲力故，樂爲他說。復次：云何以破三毒故得稱世尊？（卷六，3/155b）

280. 問曰："二乘亦破三毒。何不名世尊耶?"（卷六，3/155b）

281. 問曰："聲聞何故三果退，下果不退?"（卷六，3/155c）

282. 佛二十年中説法，阿難不聞。何得言我聞?（卷六，3/155c）

283. 問曰："二十年中所説法句，何由（明：出）可説?"（卷六，3/155c）

284. 問曰："契經阿毗曇不以佛在初，獨律誦以佛在初?"（卷六，3/156a）

285. 有時如釋提桓因自説布施第一。何以故?我以施故，得爲天王所願如意。（卷六，3/156a）

286. 問曰："三歸以何爲性?"（卷六，3/156a）

287. 問曰："若歸三寶能除罪過，息怖畏者。提婆達多亦歸依三寶，以信出家，受具足戒。而犯三逆墮阿鼻獄?"（卷六，3/156b）

288. 問曰："若有大罪佛不能救，若無罪者不須佛救。云何三寶能有救護?"（卷六，3/156b）

289. 問曰："若提婆達多罪不可救者，有經云若人歸佛者，不墮三惡道。是義云何?"（卷六，3/156b）

290. 三寶於四諦中何諦所攝?（卷六，3/156c）

291. 於二十二根中何根所攝?（卷六，3/156c）

292. 於十八界中何界所攝?（卷六，3/156c）

293. 十二入中何入所攝?（卷六，3/156c）

294. 於五陰中何陰所攝?（卷六，3/156c）

295. 問：歸依佛者，爲歸依釋迦文佛?爲歸依三世佛耶?（卷六，3/156c）

296. 不應三世，有云不應爾。何以故?（卷六，3/156c）

297. 問曰："若爾者，如諸天各稱某佛弟子。是義云何?"（卷六，3/156c）

298.（承上）答曰："諸天所説，何足定義?"（卷六，3/156c—157a）

299. 何所歸依名爲歸依佛?（卷六，3/157a）

300. 爲歸色身?歸依法身耶?（卷六，3/157a）

301. 若色身非佛者，何以出佛身血而得逆罪?（卷六，3/157a）

302. 何所歸依名歸依法?（卷六，3/157a）

303. 爲歸依自身盡處？他身盡處？（卷六，3/157a）

304. 若歸依僧，何所歸依？（卷六，3/157a）

305. 爲歸俗諦僧？爲第一義諦僧？（卷六，3/157a）

306. 問曰：“佛亦是法，法亦是法，僧亦是法。正是一法，有何差別？”（卷六，3/157a）

307. 問曰：“佛若以法爲師者，於三寶中何不以法爲初？”（卷六，3/157b）

308. 問曰：“若稱佛及法不稱僧者成三歸不？”（卷六，3/157b）

309. 若稱法僧不稱佛者成三歸不？（卷六，3/157b）

310. 若稱佛僧不稱法寶成三歸不？（卷六，3/157b）

311. 問曰：“若不受三歸得五戒不？”（卷六，3/157b）

312. 若不受三歸得八戒不？（卷六，3/157b）

313. 若不受三歸得十戒不？（卷六，3/157b）

314. 若不白四羯磨得具戒不？（卷六，3/157b）

315. 若受五戒，若受八戒，若受十戒，更須三歸不？（卷六，3/157c）

316. 若先不受三歸直白羯磨得戒不？（卷六，3/157c）

317. 何以但說四墮十三僧殘不說餘篇耶？（卷六，3/157c）

318. 問曰：“是波羅提木叉戒是無漏戒，是禪戒不？”（卷六，3/157c）

319. 問曰：“優婆塞五戒，幾是實罪？”（卷六，3/158a）

320. 幾是遮罪？（卷六，3/158a）

321. 他人問言：“何以故爾？”答言：“不作，以酒亂故。”（卷六，3/158a）

322. 優婆塞戒但於衆生上得戒，非衆生上亦得戒不？（卷六，3/158a）

323. 但於可殺可盜可婬可妄語衆生上得戒耶？若於不可殺不可盜不可婬不可欺誑衆生上亦得戒耶？（卷六，3/158a）

324. 先受戒時，於一切女人上三瘡門中得不婬戒，而後娶婦犯此戒不？（卷六，3/158b）

325. 問曰：“禪戒、無漏戒、波羅提木叉戒，於三戒中何戒爲勝？”（卷六，3/158b）

326. 優波離復白佛言：“於三世中何世得戒？”（卷六，3/158c）

327. 問曰："爲善心中得戒？爲不善心中？"（卷六，3/158c）

328. 爲無記心中，爲無心中得戒？（卷六，3/158c）

329. 優波離復白佛言："若白衣不受五戒，直受十戒。爲得戒不？"（卷六，3/159a）

330. 憂波離復白佛言："若受具戒一時得三種戒者，何須次第先受五戒、次受十戒、後受具戒耶？"（卷六，3/159a）

331. 如一時得戒中說，若先優婆塞出家，受十戒，捨五戒不？（卷六，3/159a）

332. 若沙彌受具戒時，失十戒五戒不？（卷六，3/159a）

333. 優波離復白佛言："凡受優婆塞戒，勢不能具受五戒。若受一戒二戒乃至四戒，受得戒不？"（卷六，3/159b）

334. 若不得者，有經說，少分優婆塞，多分優婆塞，滿分優婆塞。此義云何？（卷六，3/159b）

335. 若受一日二日乃至十日五戒得如是受不？（卷六，3/159b）

336. 優波離復白佛言："五戒優婆塞得販賣不？"（卷六，3/159c）

337. 優波離復白佛言："夫八齋法通過中不食，乃有九法。何以八事得名？"（卷六，3/159c）

338. 若受八戒人於七衆，爲在何衆？（卷六，3/159c）

339. 憂波離復白佛言："若七衆外，有波羅提木叉戒不？"（卷六，3/159c）

340. 問曰："受八戒法，得二日三日乃至十日，一時受不？"（卷六，3/160a）

341. 夫受齋法，必從他人邊受。於何人受？（卷六，3/160a）

342. 問曰："若欲限受晝日齋法，不受夜齋，得八戒不？"（卷六，3/160a）

343. 若欲受夜齋不受晝齋，得八戒不？（卷六，3/160a）

344. 所以爾者，以本人中，晝受戒法夜作惡行，或夜受戒法晝作惡行。是以不同。此義云何？（卷六，3/160a—b）

345. 是故舉手問訊："頗見諸天有爾者不？"（卷六，3/160b）

346. 有弟子病，當云何治？（卷六，3/160b）

347. 佛世難遇，何不數數親近諮受正法？（卷六，3/160b）

348. 何故爾耶？（卷六，3/160b）

349. 帝釋白目連曰："此天子唯有一天女一伎樂，以自娛樂不能自割。況作天王？"（卷六，3/160b）

350. 雖知佛世難遇、正法難聞，而以染樂纏縛，不得自在，知可如何？（卷六，3/160a—b）

351. 諸天著樂心多，善心力弱。何由得戒？（卷六，3/160c）

352. 問曰："三世諸佛得戒等不？"（卷六，3/160c）

353. 問曰："經説一佛出世度九十那由他衆生入於泥洹，何以言無數阿僧祇衆生耶？"（卷六，3/161a）

354. 問曰："惡律儀戒，衆生類非衆生類上得也。能以不能盡得戒不？"（卷六，3/161a）

355. 何殺不可殺衆生上盡得惡戒？（卷六，3/161a）按：什麼是殺不可殺衆生上盡得惡戒？

356. 何時捨善戒得惡戒耶？（卷六，3/161a）

357. 卿是勝人，亦是純善之人。云何今日作此大惡？（卷七，3/161c）

358. 汝自殺人，於我何益？（卷七，3/161c）

359. 卿是勝人，純善之人。云何乃能作是大惡？（卷七，3/161c）

360. 爾時群賊而作是言："卿自殺人，於我何益？"（卷七，3/161c）

361. 爾時諸賊聞是語已，而作是念："我等身命便爲更生。"即前合掌，向是童子："善哉！大士修大悲者，願敕我等，何所作爲？"（卷七，3/161c）

362. 善男子當知，爾時婆羅門子，豈異人乎？則我身是。（卷七，3/162a）

363. 如來云何枉屈神德，洗病比丘瘡痍膿血？（卷七，3/162b）

364. 云言報恩，其事云何？願爲我等分別解説。（卷七，3/162b）

365. 何等爲八？（卷七，3/162b）

366. 爾時阿難即整衣服前白佛言："世尊，如來初發菩提心時，知恩報恩，行初四事。其義云何？"（卷七，3/162c）

367. 祖先已來歷世相承常爲獵師，未曾聞獸身毛金色，況復見之？（卷

七，3/162c）

368. 王見歡喜，問諸臣言："我從生來，未聞畜獸身毛金色。如何今日親自眼見?"（卷七，3/163a）

369. 徐問獵師："以何方便而得是皮?"（卷七，3/163a）

370. 我曾從智者聞如是語：若有畜獸身毛金色，必是菩薩。若一衆生發菩提心，令一切衆生得大利益。如何今日是惡獵師設是方便殺是菩薩?（卷七，3/163b）

371. 菩薩如是親近善友，乃至喪命終不起惡。何以故?爲知恩報恩故。（卷七，3/163b）

372. 所以者何?菩薩得近善知識故，能速成辦阿耨多羅三藐三菩提。（卷七，3/163b）

373. 菩薩爲一偈故尚不惜命，況十二部經?（卷七，3/163b）

374. 爲一偈故尚不惜身命，況餘財物?（卷七，3/163b）

375. 云何菩薩至心聽法?（卷七，3/163b）按：什麼是菩薩至心聽法?

376. 是名菩薩勤求十二部經。所以者何?……是故菩薩所以勤求十二部經。（卷七，3/163b—c）

377. 菩薩何故勤求佛法?（卷七，3/163c）

378. 菩薩何故求於聲論?（卷七，3/163c）

379. 菩薩何故求諸醫方?（卷七，3/163c）

380. 菩薩何故求世方術?（卷七，3/163c）

381. 菩薩知恩報恩者，爲衆生説。説何事?（卷七，3/163c）

382. 云何説?（卷七，3/163c）

383. 何以故?是人不能恭敬諸佛菩薩清淨法故。（卷七，3/164a）

384. 云何如法住?（卷七，3/164a）

385. 以何業緣得一一毛相?（卷七，3/165a）

386. 以何業緣得纖指相?（卷七，3/165a）

387. 真因緣者持戒精進。何以故?（卷七，3/165b）

388. 若不持戒能修精進，尚不得人身，況得三十二相無見頂及肉髻相等無差別?（卷七，3/165b）

389. 汝等誰能常念佛恩，護持正法，書寫讀誦微妙甚深大方便報恩經

典?（卷七，3/165c）

390. 誰能於後惡世建大精進，受持擁護阿耨多羅三藐三菩提?（卷七，3/165c）

391. 誰能護法流布此經，於一切衆生作無邊利益?（卷七，3/165c）

392. 阿難白佛言："世尊，云何名此經?"（卷七，3/166a）

393. 云何奉行?（卷七，3/166a）



附錄四：考辨詞條索引

【說明】

1．本索引收入中編、下編的所有考辨詞語。

2．詞語按首字音序排列。複音詞語首字相同者，按該詞第二字音序先後排列（二字以上詞語依此類推）。

3．音同者按筆畫排列。

4．詞語後的數字爲本書頁碼，同一條目所在的不同頁碼用逗號隔開。

A

阿含 378
阿鋡 378
阿練若 337，349
阿羅漢 202
阿那律 337，348
阿耨大池 232
阿耨大龍王 234
阿耨大泉 232
阿耨泉 232
阿僧祇 91
阿僧祇劫 128，306
阿枉 112
闍塞 110

B

八阿僧祇劫 129
八部鬼神 235，337
八部聲 173
八部之音 173
八部眾 235
八萬劫 129
八音 173
八種聲、萬億音 173
八種音聲 173
白衣菩薩 194
百劫 130

PDG

百千圍繞 267
百千圍遶 266
般泥洹 89
傍邊 246
謗毀 316
寶積 87
寶馬 236
悲感 247
悲號啼哭 216
悲切 326
北方人 310，311
坌 312
坌頭 312
坌身 312
逼促 111
逼近 313
逼迫 313
逼切 326
逼迮 313
偪近 313
比丘 195
必定 310
閉塞 110
弊魔 204
邊 310
變 320
博戲 248
博掩 249
不減 135
不減於 135
不可計阿僧祇劫 128
不可勝數阿僧祇劫 128
不可言 221
不可有 91
不請友 295
不請之友 295
不是 332
布施者 354

C

驂駕 151
慘切 326
側 310
側塞 110
長衰 321
抄撮 380
瞋恚 205
稱善無量 220
乘 376
持著一面 159
翅搜 351
抽切 325
初不 139
初果 291
初無 139
除惡 195
除饉 195
除愈 219
慈悲喜護 361
粗舉 384



粗可　381
催切　326

D

大寶香　305
大悲願　295
大乘　375
大豆　267
大勢　210
大勢力　210
大用　155，337
大智　296
到岸　296
到彼岸　296
到大智岸　296
盜　259
盜竊　259
盜取　259
道　238
道法御　297
等正覺　297
等智　359
地（為）六反震動　223
地肥　382
地婆達　234
地婆達兜　233
地為震動　223
地獄　101
地獄、畜生、餓鬼　90
典領　323
典掌　383
調達　234
調御丈夫　297
定是　136
動詞+取+賓語　163
動詞+著一面　159
都較　383
闍維　352
妬嫉　205
頓　218
頓躃　218

E

惡　101
恩愛　314
恩德　314
恩分　314
恩福　314
爾所　250
爾許　250

F

煩　251
煩疼　250
梵堂　361
梵志　126
梵志居士　126
梵住　361
放　310
非　325

非是 333
非藥 251
非也 325，334
非真非有 393
佛世尊 297
夫人 133
福田 365
富樓那 368

G

感切 326
歌戲 252
估販 112
~怪所以 155
怪笑 214，337
觀世音 297
觀世音菩薩 296
觀世音自在 297
觀世自在 297
觀音 296
觀自在 297
光世音 297
鬼神 105
歸命 351
果證 206

H

嘷 215
號 216
號哭 216
號天而哭 216
呵喝 113
何 95，96，143，190，226
何處 273，332
何當 142
何等 95，143，190，226，331
何等人 226，337
何故 96，144
何人 190，226
何如 226
何時 142
何事 332
何似 399
何所 95，96，143，190，226，329，331
何所歸依 329
何所作為 329
何以 144，226
何以故 96，190，226，274
何因 96
何因緣 273，328
何因緣故 331
何緣 96
何則 226
何者 273，337，399
和合僧 293
黑繩地獄 237
黑繩獄 237
~恨 212
乎 227

呼 261
胡跪 310
華（花） 304
患 320
黃門 132
毀 316
毀謗 253
毀罵 315
毀蔑 316
毀缺 316
毀辱 316
火葬 211
禍 320
禍釁 320

J

激切 326
極 217
極用 155
幾 190
既……且…… 137
罽賓國 208
加羅衛 352
迦維 352
迦維羅衛 352
迦維羅越 352
迦維衛 352
迦夷 352
迦夷衛 352
犍遲 362
犍搥 362
犍槌 362
犍陀羅 234，292
犍稚 362
犍椎 362
腳拇指 257
劫波育衣 174
結加趺坐 294，337
戒律藏 366
今……是 325
盡 238
盡諦 238
近促 313
近遠 145
（驚）怪所以 337
九部 301
九部法 301
九部經 301
九十一劫 127
久近 142
久如 142
居家菩薩 194
居士 126
拘逼 313
拘睒彌 358
拘睒彌國 208
拘睒尼國 208
拘耶尼 209
拘耶尼國 209
拘夷那竭國 209

具足 239
俱舍彌國 209
俱耶匿 209
倦（惓） 217

K

可爾 268
剋虐 205
口如含丹 393
口嗚 254
苦 217，238
苦出要諦 239，337
苦諦 238，337
苦集諦 239
苦盡 238
苦盡道諦 238
苦盡諦 238，337
苦切 325
苦習 238
苦習諦 238，337
苦習盡欲受道 238
快樂無極 221
誑詐 152
困 212
困劣 211

L

來 228，276
嵐 337
勞 217
老壽 255
羸人 94
里巷 256
力勵 317
利色 188
連珠 384
良福田 364
良祐 364
良祐福田 364
兩目並青 157
兩眼並青 157
了不復 160
了不可 140
淩易 153
陵易 153
領 322
留懷 318
六神通 239
六通 239
六通具足 239
六通神足 239
律藏 366
羅漢 202
羅閱祇 130
羅閱祇國 130
駱駝 337，385

M

（麻油污泥）亦塗身 312
馬寶 236

罵 315
罵詈 316
滿 110
滿大願 291
滿願子 368
謾說 385
漫說 385
彌滿 110
面如桃花色 337
滅度 89
蔑 316
明行成為 297
明行足 297
魔 203
魔波旬 203
魔天王 204
魔王 203
母指 256
拇指 256
牧 310

N

那 228，398
乃如是也 158
男女 94
男女妻子 181
男子 94
男子女人 94
南無 337，350
泥洹 89
泥犁、禽獸、薜荔 90
泥犁 101
努目看世尊 310
女人 94

P

旁邊 247
疲頓 217
譬喻 197
貧切 326
頻來 202
頗 398
婆羅門戒 240
迫切 326
撲掩 249

Q

七萬四千八百劫 129
七珍 263
妻妾 181
妻子男女 181
耆婆 244，310，337
耆域 337
乞兒 310
豈 228
豈復 164，337
氣 311
乾沓和 234
乾闥婆 234，292
乾陀羅 234，292

揵搥 362
揵槌 362
揵沓恝 234
揵遝恝 292
揵推 362
揵陀羅 234，292
揵稚 362
揵椎 362
強盜 259
巧欺 113
~切 325
切悼 326
且……且…… 117
親近 313
清高 114
求死不得，欲生不得 158
求死不得 158
權領 323
勸助歡喜 198
勸助其喜 198
缺 316

R

仁尊 370
如來 297
如毛髮許 186，337
汝自作惡，身自當受 272
辱 316

S

薩薄 245
薩遮尼乾 300
塞 110
塞滿 109，111
三 104
三寶 103
三藏 300
三藏九部 300
三毒 205
三惡處 102
三惡道 102
三界將 241
三界雄 241
三界尊 241
三昧力 192
三昧之力 192
三十六萬億劫 129
三塗 101
三想 102
三尊 103
喪衰 322
沙門果 368
善男子善女人 104，353
善男子 105
善女人 104
善逝 297
上官 258
尚……，況（復）…… 280

PDG

身自當之無有代者 272
呻號 215
深用 155
審實 319
甚用 154
生死海 241
生死河 242
生死淵 241
聲聞 91，376
聖觀音 297
聖性 175
聖種性 175
師子諸 369
師子渚 369
施家 354
十纏 306
十二因 107
十二因緣 107
十二緣 107
十二緣起 107
十號 299
十智 359
世間解 297
釋翅 351
釋氏宮 302
釋氏精舍 302
受滅苦諦 238
殊塗同歸 394
殊途同歸 337，393
衰禍 319
衰喪 321
雙生 386
雙生兒 337，386
誰 226，283
說譬喻 197
死活 144
死喪 321
四阿須倫王 193
四諦 238
四梵堂 361
四方阿須倫王 194
四吠陀 302
四面阿須倫王 193
四韋陀 302
四圍陀 302
宿緣 243
酸切 325
筭術 387
算術 337，387
（雖）……，猶……，況復…… 280
損 265
所 226
所以 96
所以故 96
所以者何 96，190，226

T

貪財 188
貪財利色 187

PDG

貪瞋癡 93
貪恚癡 93
貪利 189
貪利財色 189
貪婬 205
檀越 353
桃花色 225
桃華色 224
疼 258
啼哭 215
提婆達多 233
醍醐 124
體中何如 394
天寶花 304
天寶花香 304
天寶華 304
天寶香 304
天花（華） 304
天龍 105
天龍八部 105，122，235
天龍鬼神 105，122
天龍鬼王 122
天龍神 106，122
天魔 204
天人師 297
天世人鬼神龍 122
天堂 108
天香 304
聽說譬喻 197
聽我說譬喻 196
統領 323
痛切 326
偷盜 259
偷婆 355
頭 199
禿頭 337，388
推先 388
馲駝 385
陀羅尼 293
陀羅尼門 293

W

萬億音 174
王 322
王領 322
王舍國 130
往昔久遠 269
往昔久遠世 269
委頓 218
未+動詞+頃 161
謂 261
謂呼 261
文殊 88
文殊菩薩 88
文殊尸利 89
文殊尸利菩薩 89
文殊師利 89
文殊師利菩薩 88
我曹 147
嗚 255

無處不有 395
無道墮惡道正律 117
無極 222
無極慧 222
無量百千萬億阿僧祇劫 306
無量百千萬億劫 306
無上+名詞 371
無上士 297
無上意 371
無上正真道 371
無數/無央數+劫 129
無數 91
無數阿僧祇劫 128
無所著 298
無為大道 372
無為之道 372
無央數 91
無央數阿僧祇 91
無央數不可計阿僧祇劫 128
無擇地獄 108
無擇泥犁 109
無擇獄 108
無擇之地獄 109
無擇之獄 109
五百羅漢 372
五毒 205
五蓋 306
五蓋十纏 306
五瑞應 374
五衰 374
五衰相 375
五死怪 374
五死瑞應 374
五死相 375

X

西方阿彌陀佛 176
習 238
習諦 238
下食 262
賢者 91
咸皆 262
嫌 213
嫌恨 212，389
香 304
象寶 236
象馬 263
象馬七寶 263
象馬七珍 263
小乘 375
小豆 267
小節 378
諧偶 115
懈 217
形笑 214
須摩提 177
須真天子 177
學士 194
尋時 310

Y

焉 228
掩塞 110
央掘魔 356
殃 320
殃禍 320
鴦屈魔 356
鴦掘摩 356
鴦掘魔 356
鴦崛魔 356
耶 227
也 227，281
一乘道 294
一箭道 308
一來 202
一七 310
一切魔 192
一切疑 178
以何因緣 329
義理 390
億百千垓 266
億萬劫 130
婬怒癡 92
飲 311
飲氣 311
印可 391
應供 297
應真 201
用……為 325
優多羅 357
優填 358
優填王 358
憂陀延 358
優陀延 358
優陀延王 359
由旬 246
由延 245
有灰傅身 312
有降 264
有損 264
（於）一面住 269
愚癡 205
踰旬 246
愈 219
遠近 145
怨訟 115
云何 96，189，275，330

Z

災 320
災變 320
災患 320
則 281
增 264
增損何如 264
增一阿含 378
增一阿鋡 378
沾汙 312
瞻仰如來，目不暫捨 310

瞻仰尊顏，目不暫捨 310
招提 308
招提僧 308，337
真人 202
真人羅漢 293
正遍知 297
正律 116
正真慧 178
至真 297
治差 219
眾魔 203
眾祐 298
諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，
是諸佛教 396
諸龍鬼神 122
（諸）魔官屬（人） 203
諸天龍鬼神一切 124
諸天人龍鬼神 122
住一面 270
助歡喜 197
助其歡喜 197
助喜 197
助之歡喜 198
捉 265
自非 146
自今已去 271
自今以去 271
自身膽裸為塗膩 312
自識宿命 182
自刎 391
自作是得是 272
自作是自當受之 272
自作自得 272
自作自受 272
恣汝所+動詞 185
恣汝所問 183
恣所+動詞 184
恣+名詞/代詞+所+動詞 184
總持門 180
足跟 310
足拇指 257
最上座 207
作賊 323

